# المدخل

## لدراسة الفلسفة الإسلامية

ليون جوتييه

ترجمه وعلّق عليه

محمّد يوسف موسى





# المدخل
# لدراسة الفلسفة الإسلامية

* اسم الكتاب: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية
* التأليف: ليون جُوتْييه
* ترجمه وعلّق عليه: محمّد يوسف موسى
* الطبعة الأولى: الورّاق 2017

* تصميم الغلاف دار الورّاق



warrak123@gmail.com
www.facebook.com/warrakbooks
يمكنكم الحصول على منشوراتنا من شركة الأمازون
Amazon.co.uk /Al Warrak publishing or دار الورّاق
ISBN: 978-9933-583-002

## التوزيع

**Alwarrak Publishing Ltd.**
26 Eastfields Road
London W3 0AD-UK
Tel: 0044 - 2087232775
Fax: 0044 - 2087232775
warraklondon@hotmail.com

**للحصول على منشورات الوراق عن طريق الانترنيت تتوفر لدى**

شبكة الأمازون العالمية www.amazon.co.uk
شبكة جملون www.Jamalon.com
شبكة الفرات www.alfurat.com
شبكة النيل والفرات www.neelwafurat.com

**شركة دار الورّاق ش.م.م**
بيروت - خلدة- طلعة مبرة الإمام
الخوئي بناية: موسى صالح
هاتف: 00961-5-810169
فاكس: 00961-5- 810169

**الفرات للنشر والتوزيع**
بيروت - الحمرا -
بناية رسامني- طابق سفلي أول
ص.ب: 6435 - 113 بيروت لبنان
هاتف: 00961-1-750054
فاكس: 00961-1-750053

# المدخل
# لدراسة الفلسفة الإسلامية

ليون جُوتْييه

ترجمه وعلّق عليه
محمّد يوسف موسى





# المحتويات


الإهداء........ 7

تصدير الشيخ مصطفى عبد الرازق........ 9

مقدمة المترجم........ 13

الحاجة إلى الترجمة........ 13

فكرة المداخل........ 14

الكتاب والمؤلف........ 16

سامية وآرية........ 17

الترجمة وعناؤها........ 20

شكر وتقدير........ 20

مقدمة المؤلف........ 23

الباب الأول: العقلية السامية والعربية والعقلية الآرية........ 25

الباب الثاني: الفلسفة الإغريقية........ 109

الباب الثالث: الدين الإسلامي........ 141

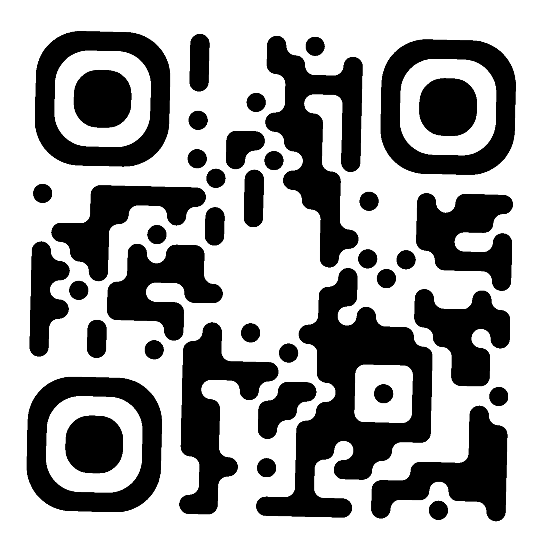
النتيجة العامة........ 175

ملحق: نظرية ابن رشد والفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الدين والفلسفة........ 177

مقدمة........ 179

الفصل الأول........ 183

**الفصل الثاني** ........................................ 191
**الفصل الثالث** ........................................ 196
**النتيجة** ........................................ 198
**تعليقات** ........................................ 202
**معجم بالألفاظ الفلسفية** ........................................ 211
**فهارس عامة** ........................................ 227
فهرس الأعلام ........................................ 229
فهرس الأماكن والبلدان ........................................ 233
فهرس الشعوب والقبائل والجماعات ........................................ 236



# الإهداء

إلى روح أبي الكريم الذي لم أره، وإن أورثني بعض خلائقه وخلاله الطيبة.

وإلى روح الأم التي كانت لي الصدر الحنون، والإرادة الحازمة، والعقل الموجّه لكل ما هو خير وحسن وجميل..

والتي أعرضت عن مشاعر العاطفة واستمعت لنداء العقل والواجب، فوافقت مسرورة صابرة على سفري إلى فرنسا لاستكمال دراستي عام 1938...

والتي لم تنعم برؤية أول عمل لي كان نتيجة مباشرة لدراستي الغربية...

والتي كانت لي كل شيء، وبفقدها فقدت كل ما يرى الغير فيه لذة وسعادة...

أقدم هذا العمل الصغير، لعلّهما ينعمان به وهما في أعلى عليين، مع الأنبياء والشهداء والصديقين والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.

**محمد يوسف موسى**



# تصدير
# الشيخ مصطفى عبد الرازق

لقد كانت الترجمة ـ وما تزال ـ دعامة من دعائم النهضات الفكرية والثقافية للشعوب، وبالترجمة بدأت النهضة الثقافية في عصور الإسلام الأولى؛ إذ أدرك الخلفاء المسلمون حاجة الأمم إلى استتمام غذائها الفكري من كل سبيل، فتدفقت إلى النهر العربي وديان من مختلف الثقافات العالمية، وظهر من بينها هذا اللون العربي الإسلامي على خير ما يكون الاستواء.

وعندما نهضت أوروبا من سباتها، ونفضت الكرى عن عيونها، رأت أن أقوم وسيلة لانتعاشها أن تنحو نحو الترجمة، فاندفع الناقلون يترجمون أمهات الكتب اللاتينية واليونانية، وتناولت أيديهم وأقلامهم كذلك أصول الكتب العربية التي عملت على ازدهار الثقافة الأوروبية الحديثة.

وحين أسفر فجر هذه النهضة المصرية، وأدرك رجل مصر الحديثة رأس الأسرة المالكة محمد علي باشا، ما للترجمة من أثر فعال في إنعاش البلاد وإحيائها، هداه نظره الثاقب إلى إرسال البعوث العلمية إلى أوروبا، لنقل معارف الأوروبيين وثقافتهم إلى مصر باللغة العربية، فأرسل ثلاث بعوث علمية في أزمنة مختلفة، كونت

ثلاث طبقات من العلماء والأطباء والضباط والمهندسين، فنقلوا إلى العربية مئات من الكتب في العلوم والمعارف المختلفة. ولقد كان لذلك ـ بلا ريب ـ أثره الملموس في اللغة العربية والثقافة العربية.

ومما هو قَمِن بالذكر أن كل المدد الذي استمده محمد علي باشا لتلك البعوث لم يكن إلا من الأزهر، تلك الجامعة التي نشرت النور والمعرفة في أرجاء العالم الشرقي. وكان من أظهر هؤلاء الأزهريين وأبعدهم صوتاً، المرحوم رفاعة بك الطهطاوي، الذي عهد إليه برئاسة الطلبة المبعوثين إلى باريس، فقام بهذه المهمة خير قيام، واتصل في فرنسا برجلين عظيمين هما المسيو جومار(1) والبارون دوساسي(2)، فأفاد من صحبتهما خيراً كثيراً، واستقدمه محمد علي إلى مصر في سنة 1246هـ وعينه مترجماً في مدرسة طرة، ثم وكل إليه إدارة مدرسة الألسن ووضع نظام لها، وكان لتلك المدرسة فضل في نبوغ جماعة من فحول المترجمين.

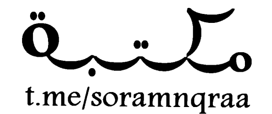
وكان المرحوم رفاعة بك بطبعه ميالاً إلى الترجمة، فعرب مدة إقامته بباريس وبعد رجوعه منها كثيراً من الكتب والرسائل؛ منها تعريب قانون التجارة، وتعريب القانون المدني الفرنسي، ورسالة المعادن، والمنطق وهو ترجمة لكتاب دو مرسيه، وهندسة ساسير، وغيرها، حتى ليقال إنه ترجم بنفسه وبإشرافه ما يربو على ستمائة كتاب.

على أن هذه النهضة التعريبية التي كان زعيمها رفاعة بك، سرعان ما سُلّط على دوحتها أعاصير من جو السياسة عبثت بأصولها،

---

(1) Jomard

(2) Sylvestre de sacy



وأصابتها بما أوقف نموها واطرادها، وهي بين الفينة والأخرى ما تزال بين النماء والذبول، إلى أن استقر أمرها في وقتنا الحاضر بما نرجو له دوام الاطراد والتقدّم والتحرر، بفضل جهود العاملين على رفع مستوى الثقافة من رجال العلم ورجال الحكم.

لقد خطر لي أن أتحدث عن رفاعة بك هذا الحديث الذي أسجل به فضله وسبقه، عندما أردت أن أقدم هذا السفر النفيس الذي وضعه المستشرق الفرنسي الأستاذ جُوتْييه، وقام بترجمته الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى. لقد سرني أن يصل هـذا الأستاذ الأزهري ما بين ماضي رجال الأزهر وحاضرهم في تعريب الثقافات الأوروبية، التي نحن في أشد الحاجة إليها وإلى من يحسن نقلها، وأعجبني أن ينهض الأستاذ بإكمال ما بدأ به رفاعة بك وعسى أن يكون فيما أدرك من نجاح وتوفيق في تعريب هذا الكتاب حافز له ولأمثاله من نابهي رجال الأزهر، على إتمام تلك السلسلة التي صاغ حلقتها الأولى سلفهم الكريم.

إني إذ أهنئ الأستاذ بإخراج هذا الكتاب في ثوب عربي فائق، لأهنئه أيضاً بحسن اختياره للموضوع؛ إذ إن كتاب الأستاذ جوتييه هذا يعدُّ من الكتب ذوات الخطر في دراسة الفلسفة الإسلامية.

ولقد كان من حسن حظ هذا الكتاب أن يجد من أبناء العربية رجلاً فاضلاً مثل الأستاذ المعرب، له من الإلمام الواسع بالعلوم الفلسفية ما مكنه من أن يحسن عمله، فيستحق منا ومن قرّاء العربية شكراً موفوراً.

**مصطفى عبد الرازق**

# مقدمة المترجم

أحمد الله حمد الشاكر الملتمس المزيد من عونه وتوفيقه، وأصلي وأسلم على محمد خاتم أنبيائه ورسله.

## الحاجة إلى الترجمة

وبعد؛ فإني منذ بدأت في الدراسات الفلسفية، وأخذت في قراءة كتابات الغربيين في تاريخ الفلسفة عامة وفي الفلسفة الإسلامية خاصة، أيقنت أن حاجة الشرق في هذه الأيام هي في ترجمة عيون ما كتب أولئك الغربيون لا في التأليف، وزاد في إيماني بهذا الرأي ما نراه من أن قصارى أكثر من تصدى للتأليف في هذه الناحية من نواحي العلم العام أن يعمد إلى ما كتب باللغات الأجنبية، فيترجم منه ما يريد، ويصوغه كما يشاء، ثم ينسبه إلى نفسه، ولا يزيد على ذلك شيئاً له خطر!

وقد أحس الأزهر الرسمي هذه الحاجة منذ سنوات، وكان مظهر ذلك تأليف لجنة من خيرة أساتذة الكليات الذين جمعوا بين ثقافة الإسلام وثقافة أوروبا، واجتماعُها مرتين تحت رئاسة فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي الذي أرسل الصوت عالياً بإصلاح الأزهر ونهضته من جديد، وصدورُ قرار من المجلس الأعلى يبين ما

نيط بكلٍّ من الأعضاء ترجمته من اللغة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، وكنت من الأعضاء الذين تقرر أن يناط بهم الترجمة في الفلسفة وتاريخها من اللغة الفرنسية.

ومضت الأيام، لكن اللجنة لعوامل مختلفة لم تتمكن من القيام بمهمّها الجليل، ففات الأزهر لذلك خير كثير ونشاط علمي كان حرياً أن يدفعه إلى الأمام ويعينه على أداء رسالته خير أداء.

لكنني، وأنا أؤمن الإيمان الحق بما رأيت من أن ترجمة خير ما كتبه الغربيون، وبخاصة في العلوم الإسلامية والفلسفة والتاريخ، تعتبر فرضاً على القادر من رجال الأزهر وغير الأزهر، ليكون مما يترجم مادة صالحة لتعمل فيها العقول بالفهم والنقد، وعامل من عوامل النهضة والسير إلى الأمام ـ لكنني، وأنا أؤمن بهذا كله، رأيت أن أقوم بما يجب عليّ في هذا السبيل بجهد الضعيف المقلّ، وكان من نتيجة مجهود سنوات مضت في تعب وعناء وبحث وتنقير هذا الكتاب الذي أقدمه اليوم للقرّاء، والذي شجعني على ترجمته ونشره معالي الأستاذ الكبير الشيخ مصطفى عبدالرازق باشا.

## فكرة المداخل

هذا، والكتاب كما نعلم مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، وفكرة تقديم «مدخل» بين يدي المقصود الأصلي للمؤلف نجدها في تاريخ الفكر والتأليف في العصر القديم والمتوسط والحديث، ونستطيع أن نذكر من مظاهرها في الفلسفة:

1. المدخل إلى المعقولات.
2. المدخل إلى مقولات أرسطوطاليس، أو إيساغوجي.

وكلاهما من عمل فورفوريوس الصوري. وقد كان الثاني أسعد حظاً مما جعل مدخلاً أو مقدمة له، إذ تناوله الناس بالدراسة قديماً، ولا يزال بأيدي طلاب المنطق حتى هذه الأيام.

3. المدخل في علم الفلسفة؛ وهو لأبي الفرج علي بن الحسين بن هِنْدُو أحد النبغة في الجزء الجنوبي من فارس بتشجيع حكامه من أمراء بني بُوَيه ومن وزر لهم كابن العميد وابن عباد. وأبو الفرج هذا كان فيلسوفاً أديباً، ألف في الطب وفي الفلسفة، وله من الكتب «الكلم الروحانية» وهي مجموعة لطيفة من الحكم اليونانية[1].

4. ما ينبغي أن يُتعلّم قبل فلسفة أرسطو، وهو للفارابي. وقد جمع فيه المعلم الثاني ما يجب أن يُقدّم قبل الاشتغال بدراسة فلسفة أرسطو، وذلك في رأيه تسعة أشياء؛ منها معرفة الفرق الفلسفية، ومعرفة غرض أرسطو في كل واحد من كتبه، ومعرفة الغاية التي يُقصد إليها في تعلم الفلسفة، ومعرفة نوع كلام أرسطو وكيف يستعمله في كل واحد من كتبه، ومعرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى الإغماض في كتبه، ومعرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي تؤخذ عنه الفلسفة.

5. المدخل إلى الفلسفة للأستاذ الألماني أُزْڤلد كُولْپه، وقد ترجمه إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي.

6. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الأستاذ مصطفى عبد الرازق، وقد ظهر في أواخر عام 1944م.

---

(1) عن كتاب **ظهر الإسلام** للأستاذ أحمد أمين، ج1 ص251.

# الكتاب والمؤلف

ومؤلف الكتاب هو الدكتور والأستاذ «ليون جُوتْييه»، أحد المستشرقين الفرنسيين المعروفين، الذين نشروا بعض تراث فلاسفة الإسلام وترجموا شيئاً منه إلى الفرنسية، وأحد الذين نفذوا إلى حدٍّ كبير إلى الروح أو العقلية الإسلامية وتعمقوا في دراستها. ولذلك رأيت أن من الخير تقديم هذا الكتاب إلى الذين يُعنَوْن بدراسة الفلسفة الإسلامية، ليكون الطريق أمامهم مُعبَّداً واضحاً، فيسيروا إلى الغاية من غير زَيْغ أو التواء.

والفكرة التي هيمنت على المؤلف وقام عليها عمله، هي أن الفلسفة الإغريقية، وهي الأساس للفلسفة الإسلامية، تُعتبر أسمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير؛ وأن الإسلام هو خير ما خلّفت العقلية الساميّة للإنسانية من تراث وأنضجُ ثمراتها؛ وأن بين هاتين العقليتين تعارضاً، حادّاً حيناً وغير حاد حيناً آخر، في جميع ما تعارفنا عليه من نظم وعادات وتقاليد: من طرائق في الأكل وألوانه، والزيارات وربط العلاقات الاجتماعية، واللغة، والفن، والتفكير، أي في جميع مظاهر الحياة من أدناها إلى أعلاها؛ وأنه من أجل هذا كان الخلافُ بين الفلسفة الإغريقية، التي قامت عليها فلسفة الفلاسفة المسلمين، وبين الدين الإسلامي؛ وأنه من هذا أيضاً كان أنضجُ ثمار تفكير الفلاسفة المسلمين هو العمل على التوفيق بين هذين الطرفين المتعارضين. هذا العمل الذي تركّز فيه وفي سبيله فلسفة فلاسفة الإسلام، وتساءل كثير من دارسي الفلسفة الإسلامية عن بواعثه وأسبابه، والذي نجده مشتركاً بين كل هؤلاء الفلاسفة من غير استثناء.

لهذه العوامل كلها قسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة فصول، وجعل بعدها ملحقاً. ففي الفصل الأول تحدث عن العقلية السامية والعقلية الآرية، وفي الثاني عن الفلسفة الإغريقية، وفي الثالث عن الدين الإسلامي. وهو في هذين الفصلين، الثاني والثالث، كان يُعنى برسم الخطوط البارزة، وتوضيح المميزات والخصائص الهامة، وبيان المشاكل الأساسية. أما الملحق فقد ضمنه موجزاً لأهم محاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والإسلام، وهي محاولة ابن رشد فيلسوف الأندلس الأشهر.

## سامية وآرية

على أن الكتاب لأستاذ غير مسلم، وإن كان قد عرف الإسلام وثقافته؛ ففيه ـ كما في أمثاله ـ من الآراء، ما قد لا نوافق عليه، ولذلك عنيت بالتعليق والردّ على ما أرى ضرورة الردّ عليه من تلك الآراء، وتركت الأمر في بعضها الذي لا خطر له للقرّاء. وإن كان المؤلف هو الذي يحمل وحده تبعة ما يصدع به من آراء، والناقل بمنجاة منها ما لم يوافق عليها.

لكن هناك فكرة ملكت تفكير المؤلف، وجعلته يخصص قسماً كبيراً من الكتاب لبيانها والتدليل على وجهة نظره فيها، وهي فكرة «السامية والآرية» وما تدعو إليه من اختلاف الساميين والآريين ـ كما يقول دعاتها ـ في التفكير وطرائق الحياة، اختلافاً سببه السامية والآرية كما يرون. هذه الفكرة، التي ستواجهنا أول الكتاب، تدعونا إلى أن نذكر كلمة تعتبر تعليقاً على رأي الأستاذ المؤلف فيها.

لقد نشأت فكرة «الجنس الآري» في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر من جرّاء بحوث لغوية دقيقة، لكنها ذاعت وانتشرت بعد ذلك لعوامل مختلفة قد يكون من أهمها العامل السياسي الذي يعمل على تصنيف الشعوب بجعلها أجناساً بعضها دون بعض بحكم فطرته وتكوينه. وكان الفيلسوف الفرنسي «رنان»[1] أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري مرتبة من ناحية المشاعر والعاطفة والروح والعقلية والتفكير، وذلك أنه يقول في كتابه «تاريخ اللغات السامية»[2]: «أنا إذاً أول من عرف أن الجنس السامي، إذا قوبل بالجنس الهندي الأوروبي، يعتبر حقاً تركيباً أدنى للطبيعة الإنسانية...».

وجاء بعد «رنان» آخرون تأثروا به في هذا الرأي ما بين غال ومعتدل، حتى كان أخيراً الأستاذ «جوتييه»، فقد ذهب مذهبه وإن تناول بالتعديل ما ذهب إليه سلفه الكبير في شأن خصائص الجنس السامي بصفة عامة. كما أن كثيراً من الكتّاب المسلمين والعرب تناولوا هذه الفكرة بالبحث والتمحيص، ليبينوا أنها لا تقوم على سند صحيح من العلم، مستدلين بآراء كثير من الباحثين الغربيين أنفسهم. ومن هؤلاء الكتّاب الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصري.

تناول الأستاذ هذه الفكرة، وبيّن أصلها، وعني بدحضها، مستنداً إلى ما أورد من أسانيد، وانتهى بتقرير «أن إرجاع الفروق التي تشاهد

---

(1) Renan

(2) **Histoire générale et système comparé des langues sémitiques**, paris, T. I. P. 4 - 5.

بين سجايا الأقوام إلى اختلافات أجناسها وعروقها، والقول بأن الأجناس الفطرية يمتاز بعضها عن بعض بأوصاف فطرية وراثية، مما لا يقره العلم الحديث بوجه من الوجوه»[1].

وفي ذلك، كما يذكر المؤرخ أبو خلدون، يرى الباحث الاجتماعي الشهير «نوفيكوف» أن التعليل بطبيعة الجنس يعتبر كمعطف نلجأ إليه لنستر به جهلنا لحقائق الأشياء وكسلنا عن تحري الأسباب[2].

ويقرر المفكر الاجتماعي الآخر «تارد»[3] أننا إذا رجعنا إلى ماضي الأمم العظيمة الماجدة اليوم، وجدنا أنها كانت ضعيفة ومحرومة من قوة الإقدام؛ وبعكس ذلك الأمم التي نراها الآن في حالة انحطاط، كانت مثالاً للبطولة وممتازة بروح الإقدام والمغامرة. ومعنى هذا أن خلال الأمم وسجاياها تتغير بتغير أطوارها التاريخية[4].

على أن ذلك ليس معناه أخيراً أن الأجناس والأمم البشرية لا تختلف فيما بينها في شيء، بل إنها لتختلف وتختلف كثيراً في المشاعر والعواطف والتفكير، ولكن ذلك لا يصح أن نرجعه - فحسب - إلى طبيعة الجنس وفطرته، بل لعوامل مختلفة يستطيع أن يتعرّفها من يدرس آثار العوامل الإقليمية والتاريخ والاجتماع.

تلك إشارة خفيفة أردنا بها الرد على ما أطال فيه المؤلف من

---

(1) آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، طبع القاهرة عام 1944، ص62.

(2) المرجع نفسه، ص62.

(3) Tarde

(4) آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ص63.

فكرة السامية والآرية، التي أقحمت إقحاماً في الكلام على الفلسفة الإسلامية، والتي زالت حدتها في هذا القرن العشرين في عالم التأليف؛ وإن كانت لا تزال مستقرة في نفوس كثيرين من الغربيين، بل ومن الشرقيين أيضاً.

## الترجمة وعناؤها

هذا هو الكتاب وكاتبه. أما نقله إلى اللغة العربية فقد التزمت فيه الترجمة الحرفية، «لأنها هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة»، كما ذكر صاحب السعادة الأستاذ أحمد لطفي السيد باشا في تصديره لترجمة كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق، وكما يرى غيره من العلماء الأمناء الأكفاء. ومع هذا فقد حرصت كل الحرص، بعد الدقة التامة في أداء ما يريد المؤلف، على سلامة الأسلوب وحسن البيان.

هذا، وإني لأعلم، كما يعلم كل من زاول الترجمة، أن الإحسان في نقل كتاب من لغة إلى أخرى يقتضي إجادة اللغتين وفقه الموضوع الذي يترجم فيه. وفي هذا الكتاب نفسه نرى المؤلف يتكلم في نواح لا أحسنها، مثل فن العمارة وعلم الموسيقى والغناء؛ كما تكلم عن المسيحية، وعقائدها وصلاتها بالفلسفة الإغريقية. لذلك رأيت، طلباً مني لإجادة النقل والعمل، الاتصال بأولي الذكر في هذه النواحي والفنون.

## شكر وتقدير

وعليّ في هذا السبيل أن أتقدم بخالص الشكر وكبير التقدير إلى

الأستاذين الفاضلين الدكتور زكي محمد حسن والدكتور بشر فارس، وإلى الأب «قنواتي» العالم الفاضل الذي زاد في التفضل فترجم ما بالكتاب من نصوص وتعابير كثيرة بغير اللغة الفرنسية، فلهم جميعاً أفضل ما أستطيع من شكر وتقدير.

أما أستاذي الكبير الشيخ مصطفى عبد الرازق فله مني، ومن كل من سعد بالاتصال به في سبيل العلم، كل إجلال وشكر، على ما لقيت وألقى من لدنه من عناية وتقدير لكل ما أكتب تأليفاً وترجمة. كما أشكر شكراً خاصاً لمعاليه على ما تفضّل به من التصدير القيم، الذي قدم به الكتاب ومؤلفه ومترجمه، وعلى ما أولاني من ثناء وتقدير لا أراني أهلاً له كله.

وكذلك أتقدم بخالص الشكر لحضرة العلامة صاحب العزة الأستاذ الدكتور طه حسين؛ فقد كان من تقديره للكتاب واعتباره من الدراسات الفلسفية الجدية القيمة، ومن حسن ظنه بالمترجم، أن تفضل مشكوراً من العلم وأهله وطلابه، بالمساعدة التي يسرت لي نشره في هذه الأيام الشداد.

وأخيراً، أحب أن، يسمح لي معالي أستاذنا بأن أختم هذه الكلمة بما ختم به - في تواضع كبير نبيل - كتابه القيم، وهو «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، فأقول كما قال: «وأرجو أن يكون في هذه الصفحات عون لباحث أو فائدة لقارئ»، كما أرجو أن يكون هذا العمل بداية طيبة لأعمال أخرى من نوعه، إن مدّ الله في العمر وأدام نعمة العون والتوفيق، وأن يُحبِّب إلى رجال الأزهر والجامعة التعاون في سبيل العلم وإعلاء شأن الدراسات الفلسفية.

# مقدمة المؤلف

هذا البحث هو مجموعة المحاضرات التي ألقيناها عام 1907 ـ 1908م بمدرسة الآداب العليا بالجزائر، وهي المدرسة التي صارت كلية بعد ذلك التاريخ، وكان العنوان الذي جعلناه لهذه المحاضرات هو: «الفلاسفة المسلمون والإسلام». على أن الجانب الغالب من المسائل التي تناولناها هنا بالدراسة، كان قد عولج من قبل في دروس الأعوام السابقة منذ عام 1899م. وقد ظل هذا البحث مخطوطاً زمناً طويلاً، إذ كان مُعدّاً للطبع منذ عام 1909م، ولولا ظروف حالت دون نشره لظهر منذ ذلك العام. واليوم ـ ونحن نقدمه للنشر ـ نقدمه من غير تعديل، ولذلك وقفنا بالمراجع عند هذا التاريخ.

ونعتقد مع هذا أن ذلك الإرجاء لم ينل قط من أهمية هذه الدراسة واتفاقها وسير العلم والبحث إلى هذه الأيام، بل حري بنا أن نعتقد أن الأمر بالعكس، وهو أن هذه الدراسة تجد فيما جدَّ من البحوث والدراسات سنداً وتأييداً. ولا عجب! فإن موضوعها هو البحث عن خاصة أو طابع مميز للعقلية الساميّة بالنسبة للعبقرية الآرية، وعلى الأخصّ العبقرية العربية بالنسبة إلى العبقرية الإغريقية، لنستطيع أن نلقي الضوء على ما كان يحيط بالفلاسفة المسلمين من أحوال وملابسات عند معالجة المسائل ذات الطابع الفلسفي،

وبخاصة المسألة التي كانت تُعدّ في المكان الأول أهمية وخطراً في بيئتهم؛ وهي التوفيق بين الفلسفة الإغريقية التي تخصصوا فيها، والدين الإسلامي الذي نشؤوا على اعتقاده.

وهذا الأمر ظل على ما كان عليه منذ عام 1909، ولذلك لا نعدّ متأخرين إذا ما رأينا نشر هذا الكتاب هذه الأيام بعد ظهور المؤلفات القيمة التي وضعها علماء الاجتماع الأعلام؛ أمثال دُورْكايم، وليڤي بْرِيهل، وكورنْفُورْد[1]. هذه المؤلفات التي بيّنت فكرة «التكوينات العقلية»[2] التي كانت، بصفة عامة، مجهولة أو غير معترف بها، في الحين الذي كتب فيه هذا الكتاب.

---

(1) Durkheim, Lévy - Bruhi et cormford

(2) «structures Mentales»

# الباب الأول

---

## العقلية السامية والعربية
## والعقلية الآرية

إن أقل المتوسمين أو الملاحظين يستطيع من أول الأمر أن يكشف اختلافات في النواحي المتعددة بين الجنس السامي والجنس الآري؛ فالزائر الأوروبي لبلد من البلاد العربية يتبيّن بأدنى نظر مفارقات عديدة، تقوى وتشتد حتى تصل إلى التعارض الحاد، وتظهر بوضوح بمجرد المقارنة السريعة بين شؤون البيئة السامية التي وصل إليها، وشؤون البيئة الغربية التي يعيش فيها.

ومن المثل لذلك الفرنسيون، من جنود ومستخدمين وسياح؛ فنراهم يحسون إذا ما نزلوا بأرض الجزائر أنهم في عالم جديد، على قرب الشقة التي تفصل فرنسا من هذه البلاد، حيث تبدو الأمور والأشخاص وكأنها تسير على عكس المألوف في أوروبا، حتى لتناقض تماماً في سيرتها الطابع الأوروبي. وهؤلاء الذين حاولوا تدوين إحساساتهم ومشاعرهم، عما رأوا وأحسوا، لم يجدوا بداً من إبداء ما عراهم من دهشة وعجب بعبارة أخاذة مثيرة[1]. وحين تطول

---

(1) مثال ذلك تلك الجملة الشهيرة التي تنسب إلى المارشال «بيجو ـ Bugeaud»، والتي أوردها مورد الجد لا المزاح، وهي: «ضع عربياً وأوروبياً في قدر واحدة على النار ثمانية أيام، فإنك واجد بعد هذا مرق كل منهما منفصلاً عن مرق الآخر!» (وانظر مع هذا الجنرال «دوماس ـ Daumas» في كتابه: «**الحياة العربية والمجتمع الإسلامي ـ La vie arabe et la société musulamane**» باريس سنة 1869م ص47 و48) وراجع الإسكندر «ديماس ـ Dumas» في كتابه: **Le véloce**، باريس 1887م ج2 ص270، فقد أنطق عربياً بهذا التعبير؛ =

الإقامة في البلد العربي يزداد ذلك التأثر قوة، ولا سيما عند من ينتفع بأوقات فراغه في دراسة البلاد وأهلها ولغتها ودينها وتقاليدها. ولعل الأمر الآن لم يتغير عما كان عليه أيام الفتح الفرنسي، برغم بعض التغيرات السطحية التي تمّت بفعل التأثير الأوروبي، والتي نراها لا تتعدى بعض سكان المدن من الوطنيين[1].

وما قلناه عن عرب الجزائر ينطبق على سائر الشعوب من الجنس نفسه؛ إنهم تقريباً سواء في أعماق نفوسهم، ويبدون مناقضين في جميع النواحي الجوهرية للجنس الآري، بل إنهم وهذا الجنس يكوِّنون تقابلاً حياً في التفكير.

---

= وراجع كتاب: **في الحكومة العربية والنظام الذي ينبغي أن تسير عليه ـ «Du gouvernement arabe et de l'institution qui doit l'exercer»** للكابتن ريشار ص6 إذ يقول: «إن العربي هو الطرف المقابل لنا تماماً». وفي ذلك نرى الجنرال دوماس في كتابه: **خيول الصحراء وعادات البادية ـ «Les chevaux du Sahara et les moeurs du désert»** طبع باريس عام 1863 ص511، يقول: «إن العمل الذي قام به فتحنا في الجزائر ليس إلا جمع العناصر المتضادة بعضها بجوار بعض». ويوضح هذا ما ذكره الإسكندر ديماس، في كتابه **«Le Véloce»** الذي سبق ذكره ج2 ص268 ـ 270، من أن «الحقد يوجد بين شعب وشعب (بين العرب والأوروبيين)، ومما يذكيه ما يكون بين هؤلاء وأولئك من اختلاف وتضاد. فبين العرب وبيننا كل شيء هو مفارقات، هل تريد أن ترى بعضها؟» وذكر المؤلف سبعاً وعشرين منها.

(1) انظر كتاب إسماعيل حامد: **المسلمون الفرنسيون في شمال إفريقية ـ Les musulmans français du nord de l'Afrique**، طبع باريس 1906م، وراجع أيضاً كتاب: **«La question indigene en Algérie, l'affaire de marguerite devant la cour d'assise de l'Hérault»** للأستاذ «برونيل ـ Brunel»، طبع باريس عام 1906، ونقدنا لهذين الكتابين في نشرة الجمعية الجغرافية للجزائر وإفريقية الشمالية في العام نفسه ص210 ـ 214.

هذه الاختلافات والفوارق التفصيلية سنشير إليها في متن الكتاب، ولكن هل لنا الآن أن نسلم بأنها نتيجة تلاقي أو اتحاد ظروف عرضية اشترك بعضها مع بعض؟ أو أنها نشأت عن أسباب متعددة لا صلة بينها، ولكنها أدت مصادفة إلى نتيجة واحدة وإلى تكوين مفارقة مستمرة في جميع المظاهر بين هذين الجنسين؟ أو هل لنا أن نرجو أن نرى، بعد التحليل المنظّم، تلك الأسباب والعوامل العديدة، فيظهر النظام في هذا الخليط؟ ومن يدري! لعلنا نصل أخيراً إلى صيغة وحيدة بسيطة عامة وخصبة تحدد أسباب تلك الاختلافات والفوارق؟ ونقول «خصبة»، لأنها حينئذ تبيّن عن فرض علمي نستخلصه من عدد كبير من الظواهر المختلفة؛ ويكون قابلاً للمراجعة من ناحية نتائجه المنطقية؛ ويساعد على تفسير الصعوبات التي ظلت دهراً طويلاً قابلة للحل، وعلى الإيحاء ببحوث جديدة.

ثم، هل لهذه المحاولة بعض الحظ من النجاح؟ مهما يكن، فمن الخير فيما نرى أن نثير هذه المسألة من بادئ الأمر، فإن الوسيلة الوحيدة المؤكدة للوصول إلى مخرج من هذه المغامرة هو محاولتها ومعالجتها بلا ريث، وسيكون النجاح مبيناً. ولن يفتّ في عضدنا أن واحداً أو أكثر من الناس قد فشل في هذا السبيل، فذلك لا يمكن اتخاذه سبباً للحكم مقدماً ضد كل احتمال لنجاح قد يكون فيما بعد.

بل، يحسن أن نذكر أن الأمر ليس أمر نجاح أو فشل بما لهاتين الكلمتين من معنى؛ إذ إن البحوث التي من هذا النوع لا يمكن أن تنتهي بكشف حقيقة ملموسة قابلة للبرهان بالتجارب التي تستند إلى الحساب، كما يكون في بحوث الطبيعيين.

على أنه في العلوم التجريبية، التي حظها من الدقة وفير، كالفلك

والطبيعة والكيمياء، نجد الفروض العامة ليس لها طابع الاستقرار. إن هذه الفروض تنتهي دائماً بترك مكانها لفروض جديدة أخرى أقرب إلى الواقع بعد أن تكون قد أفادت في زمنها في سير العلم وتقدمه إلى الأمام. ولنذكر في معرض التمثيل افتراض مدارات الكواكب دوائر في العصر القديم وافتراضها قطاعات ناقصة في العصر الحديث؛ وافتراض انبعاث النور في علم الطبيعة؛ وافتراض الاحتراق في الكيمياء... إلى نحو تلك الفروض المختلفة. لقد ذهبت تلك الفروض التي ثبت عدم صحتها، وأحل العلماء في هذا العصر الحديث فروضاً أخرى أدق منها مكانها، ولكن، هل تعتبر هذه الفروض الأخيرة صحيحة بلا ريب[1]؟

هل يوجد فلكي لم يتساءل عما إذا كان افتراض الجاذبية العامة قد يصبح غير صحيح بكل الدقة التي نعرفها فيه، إذا ما لجأ أحد الراصدين إلى أجهزة علمية قوية، وإلى وسائل جديدة تساعده على كشف مجموعات جديدة لعوالم كائنة وراء الأبعاد التي في متناول كشفه وبحثه الآن[2]؟ وهل هناك كيمي لم يدرك احتمال وجود أكثر من ستين عنصراً بسيطاً غير قابلة للتحليل وللانقسام كيمياً؟ إنه أولى بنا إذاً ألا نخشى الخطأ إذا أردنا تطبيق

---

(1) انظر «پوانكاريه ـ H. Poincaré»، في كتابه: **العلم والافتراض ـ La science et l'hypothèse** باريس عام 1902م، وكتابه: **قيمة العلم ـ La valeur de la science** باريس عام 1905م.

(2) «وفي بعض النظم النجمية قد يكون معامل الجاذبية مختلفاً فيما يتعلق بالمجموعات النجمية الغامضة التي تكلمنا فيما سبق عنها والتي لم تحل بعد». (إميل بيكار E. picard، في كتابه: **العلم الحديث وحالته الحاضرة ـ La science moderne et son état actuel** باريس عام 1905م ص142).

افتراض تفسيري على أشياء معقدة، وليس من السهل الإمساك بها، كعقلية شعب من الشعوب، أو عبقرية جنس من الأجناس. ذلك بأنه من المفهوم أن ما نقوم به ليس إلا وضع سلسلة من التقريبات إلى الحقيقة، وهي تقريبات مؤقتة ليس لها صفة الدوام وإن كانت أقرب إلى الدقة والصحة.

لن يكون النجاح إذاً في هذا الموضوع ومثله، هو إصابة الغرض، بل الاقتراب منه؛ ولن يكون الفشل إلا الابتعاد عن هذا الغرض، أو الوقوف في أماكننا لا نريمها ولا نتقدم إلى الأمام.

وعلينا، ونحن في معرض الحيطة، أن نذكر أن عبارات: جنس، وعقلية، وروح، وعبقرية، ونحوها من التعابير المماثلة التي سنستخدمها في بحثنا، لن نعني بها إلا معناها النسبي، فإذا ما تحدثنا عن عقلية جنس من الأجناس، أو عن الروح الإسلامية، أو عن العبقرية الآرية، فلن نقصد إلا ما يشار إليه الآن في علم النفس التجريبي بكلمة «الخواص»؛ أي مجموعات دائمة من الظواهر أو الميول، وبعبارة أخرى من ظواهر بالقوة وفي سبيلها إلى أن تكون بالفعل، متى اجتمعت الظروف التي تسمي سبب الظاهرة في العلوم المبنية على الملاحظة. ويجب أيضاً أن نتخذ بمعنى نسبي كذلك عبارة دوام هذه المجموعات من الميول أو الظواهر.

هذا النظام من الظواهر والنزعات، الذي نسميه عقلية أو روحاً أو عبقرية خاصة بشعب من الشعوب أو جنس من الأجناس، سيبدو لنا خلال الأجيال المتتالية ذا صبغة ثابتة نوعاً ما، ومع ذلك فسيتبين في الوقت نفسه أنه سائر في طريق التعديل والتغيير المستمر فإلى أي مدى يستمر هذا التحول؟ ألا يتجاوز بعض الحدود؟ بحيث إن أكبر

ما يمرّ على طرز أو نموذج[1] معين من الشعوب من تبدل وتحوّل، طالما ظلّ نقياً من كل امتزاج، يؤدي حتماً إلى تغييرات منتظمة قليلاً أو كثيراً في موضوع أو مسألة معينة؟ أو هل التحول قد ينال من خواص الطرز الأساسية فيغير طبيعته تغييراً جوهرياً، أو قد يحوله إلى الضد؟

وبعبارة أخرى، ما هو أصل الطُّرُز البشرية؟ هل هي أجناس أولية غير قابلة للتحول كما كان يُظن في الماضي، وقابلة للتغييرات السطحية فحسب بأثر البيئة ثم تعود إلى طبيعتها العادية عودة تامة أو غير تامة إذا ما انتهى هذا التأثير البيئي[2]؟ أو هذه الطرز ليست إلا نتاج البيئات المختلفة، فشأنها شأن هذه البيئات، وهي لهذا قابلة لتحول غير محدود؟

سنترك الباب مفتوحاً أمام جميع هذه الأسئلة الغامضة، وسنقصر بحثنا على ميدان العلم الوضعي أو الواقعي؛ بل هناك مسائل قد تقبل البحث العلمي، ولكنها عامة ولا طاقة لنا بحلها؛ لأنه قد لا يكون لها بالنسبة إلى ما نحن عليه من معرفة شيء آخر غير الحلول الافتراضية. هذه المسائل سنضرب عنها صفحاً، ولا نتناولها هنا بالدراسة والبحث.

مثال ذلك فيما يتعلق بتطور مجموعة الظواهر والميول التي نسميها عقلية جنس من الأجناس أو روحه أو عبقريته، ما مبلغ تأثرها بالدم الأجنبي الذي يمتزج به حتماً وباستمرار؟ وما مبلغ ما يكون

---

(1) Type

(2) سنجد أنفسنا أمام إدراك حديث نسبياً من هذا النوع عند بحث وجهة نظر «رنان» في لغة الأجناس السامية وديانتها وعبقريتها.

لتجاور الشعوب من أثر معنوي وعقلي؟ وما مبلغ أثر اختلاف البيئة الذي يرجع إلى الهجرة أو إلى ما يكون من التغير الجوي والجغرافي والاقتصادي..؟ وما هو أخيراً أثر نمو الجنس نمواً ذاتياً وميوله إلى التقدم أو الانحلال، وهي ميول تبدو دون تأثير خارجي؟

هذه المسائل وأمثالها سنعرض عنها، لا لأنها قد لا تكون قابلة للحل بطريقة علمية حقة، بل لأنها ليست بذات خطر فيما يتصل بالفكرة التي نعضدُها وندافع عنها. فالذي نقصده أخيراً هو العلم بمعناه الوضعي والنسبي جداً، وحتى فكرة القانون الطبيعي لن نجعل لها إلا قيمة نسبية أيضاً. ولما كنّا نجهل أثر الزمن على القوانين من ناحية تغيرها، مَثَلُها في ذلك مَثَلُ طُرُز الشعوب والكائنات جميعاً، فإننا لا نستطيع أن نرى فيها إلا تعابير مقاربة عن التطور العالمي، حتى يقوم لنا الدليل على ضد هذا.

وفيما يتعلق بالجنس خاصة، لن نستعمل هذه الكلمة «جنس» في التحدث عن الإنسان بالمعنى الحيوي[1]، بل بالمعنى النفسي أو بالحري الاجتماعي، كما سبقت الإشارة حين أوردنا المثل في ذلك بدرس الجنس العربي[2].

---

(1) Biologique

(2) «رنان» في مقالته: (Nouvelles considérations sur le caractère génèral des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monotheisme) التي نشرت بالمجلة الآسيوية عام 1859؛ والأستاذ «لابي - Lapie» في كتابه: **المدنيات التونسية - Le civilisation tunisiennes (Musulmans. Lsraél tes, Européens)** Etude de Psychologie sociale باريس سنة 1898م. نعم إن المؤلف لم يحدد في هذا الكتاب كلمة «جنس» تحديداً واضحاً، وإنه درج من المعنى الحيوي ص4 - 8 إلى المعنى النفسي =

فبالمعنى الحيوي كانت كلمة «جنس» يراد بها طراز حيواني معين تحقق في زمن ما وتكون من عدد محدود من الأفراد؛ وإذا أغضينا عما يكون من التحول التطوري، فإن هذه المجموعة من الأفراد لم يكن وسيلتها للبقاء والنمو إلا الاتصال الجنسي بين بعضهم وبعض، في غير إفساد أو تغيير أو تشويه للطراز. غير أن الحال لا يكون كذلك، إذا نظرنا إلى الجنس من وجهة كونه طرازاً نفسياً واجتماعياً، لا مجرد طراز حيواني؛ وإذا اعتبر قوامه جيل من الناس لا تتشابه أجسامهم، بل أرواحهم، فلهم أصالة العواطف والإدراكات والتصورات والعقائد والميول الذوقية والعقلية والدينية أو المعنوية والاجتماعية نفسها، حتى إن ما يكون بينهم من تشابه جسمي لن يكون إلَّا أثراً لهذا كله وقليل الخطر، ولذلك قد لا يوجد مطلقاً أو يوجد على نحو ضعيف.

عندئذ لا يبقى الجنس مجموعة مغلقة كما كان؛ ذلك بأن التناسل وإن استمر الوسيلة الإنسانية لنموه وانتشاره، فإن التربية ستكون الوسيلة الجوهرية لتجديده، ومن ثم يكون من الممكن أن يتسع الجنس إذاً بما تتيحه التربية من الاختيار، فيصبح مجموعة غير مغلقة كما قلنا، ويشمل ما لم يكن منه أصالة. وهذا الاتساع قد يتم دون تغير ملحوظ في الطراز الأوّلي إن لم يكن نزوح الأجانب الذين يستوعبهم (يمتصهم) مفاجئاً، وإن كان هؤلاء يقربون اجتماعياً من هذا الطراز، حتى يتم الاندماج سريعاً وبيسر. على أنه مع هذا وذاك،

= والاجتماعي ص22، لكنه يفهم من سياق المقال وبوضوح أحياناً أنه أراد بهذه الكلمة المعنى الذي أشرنا إليه ص295 ـ 296 هذا، وينبغي أن نعود إلى الحديث بإسهاب عن هذا المؤلف الهام، فهو ثمرة ملاحظة دقيقة ونظام مذهبي.

يجب أن يكون للجنس المستوعِب أثر قوي على هؤلاء الذين دخلوا فيه يرجع إلى سموه الملحوظ وجاذبيته الكبيرة.

وحينئذ، وقد خضع أولئك الأفراد دهراً طويلاً نوعاً لتأثير الوسط الجديد من النواحي الطبيعية والمعنوية والاجتماعية، وهو تأثير يكون بطيئاً وشيئاً فشيئاً، ماذا يصير أولئك الأجانب أو أبناؤهم، أو على الأخص الأبناء الذين يولدون من زواج مختلط؟ إنهم سينتهون بلا ريب إلى تعود عادات إخوتهم الجدد الذين صاروا بينهم ومنهم، وإلى كسب نزعاتهم النفسية والمعنوية والأخلاقية وغرائزهم الاجتماعية، بل وسينطبعون إلى حدٍّ كبير أو صغير بطابع الطراز الذي هو أثر هذا الوسط الطبيعي والجغرافي والجوي والحيوي[1]. وهذا التأثير يكون أسرع وأتمّ إذا كان للوسط صبغة خاصة، مثل المناطق الجليدية والجبال الشاهقة والصحراوات الاستوائية.

ومن الحق أن هذا الامتصاص الثانوي الحيوي النوع، قد لا يكون سريعاً سرعة الامتصاص الأصلي، أي الاجتماعي النفسي. ولذلك يمكننا أن نتحدث عن جنس فرنسي يشمل جزءاً من البلجيكيين وآخر من السويسريين، وهو جنس أصلي على تباين العناصر الشعبية الأولى التي ساهمت في تكوينه، بل هو جنس دائم ثابت في مميزاته العامة التي ترجع إلى قرون عديدة، وإن مرّ به ما مرّ

(1) مثال ذلك، وهو أمر معروف، أنه إذا قضى زوجان مدة طويلة في حياة مشتركة يصبحان متشابهين معنوياً وجسمياً، ذلك بأن وحدة التأثيرات الواقعة عليهما، واعتيادهما أن يقلد أحدهما الآخر، لن يلبثا بعد سنوات أن يؤديا إلى نتيجة ظاهرة للعين، وهي نتيجة تزداد أهمية وخطراً بعد مضي أجيال متتالية بفعل الزمن والوراثة.

من تغيرات ثانوية وتعديلات وانقلابات. وكما أن لنا أن نتحدث عن جنس فرنسي كما بيّنا، لنا أن نتحدث أيضاً عن الجنس الأمريكي، وعن غير هذا وذاك من الأجناس[1].

الجنس بهذا المعنى هو مجموعة مركبة تنفث فيها روح واحدة، وعقلية واحدة، وعبقرية واحدة أصلية نوعاً ما. ولا ينبغي أن نخلط بين الجنس وبين الروح والعقلية والعبقرية التي تحركه، والتي يعتبر حاملاً مادياً ووسيلة لانتقالها، كما يعتبر الجسد الحامل ووسيلة الانتقال لروح الفرد إلى حد ما[2]. ففي الكائن الحي تتجدد الجزئيات التي تحركه تجدداً كاملاً رويداً رويداً، لكن الروح التي تنفث فيه والتي تحركه لا تتغير تغيراً عميقاً. بل إن هذا الكائن الحي ينمو نمواً بطيئاً بما يدخل فيه من جزئيات أجنبية، دون أن يتغير في شكله تغيراً محسوساً. وعلى غرار هذا يستطيع جنس ما بهذه الطريقة نفسها، ودون تغير محسوس في مميزاته الأساسية، أن يستمر قائماً خلال عدد كبير من الأجيال المتوالية، بل إن عدد ممثليه يزيد بامتصاص أفراد أجانب من غير تغير ملحوظ في خصائص الروح التي تجعل منه وحدة وطرازاً مستقلاً أصلياً.

وأخيراً، لا نجد بدّاً من أن نحيل القارئ إلى الصفحات القيمة التي خصصها «رنان» لدراسة موضوع الجنس، وخاصة إلى المنهاج

(1) انظر **نشرة الجمعية الجغرافية بمدينة الجزائر وإفريقية الشمالية** عام 1904 ص74 و75 وكذلك نقدنا المعنون: صور مركبة وطرز جنسية شعبية خاصة بإفريقية الشمالية.

Portraits composites et types ethn ques de l’Afrique du Nord.

(2) وهذا بداهة بالمعنى الذي يراد في علم النفس الوضعي.

الذي يجب اصطناعه للحكم على خصائص جنس من الأجناس أو شعب من الشعوب. لقد وصل المؤلف «رنان» إلى هذه الملاحظات بمحاولة استخلاص المميزات العامة للشعوب السامية[1].

ولأننا ممتلئون إعجاباً بعبقرية هذا الكاتب العظيم، نرى بحق أن نقبل - من حيث المجموع - النتائج المتعلقة بالخصائص المميزة للجنس السامي التي أداه إليها تحليله العميق. على أننا مضطرون إلى مخالفته في نقطتين فقط، سنحاول فيهما تعديل رأيه أو إكماله، أو إبداء بعض التحفظات التي نرى أنه لا بدّ منها.

* * *

إننا نسلم مع «رنان» بأن «الجنس في مجموعه يجب أن يحكم عليه حسب النتيجة النهائية التي وصل إلى إدخالها على نسيج الشؤون الإنسانية»[2]، ونسلم كذلك بأن الطابع العام للجنس يجب أن يُرسم «على وفق طابع الأجزاء التي تمثله أتمّ تمثيل»[3]، أي إن الجنس السامي يجب أن نراه ممثلاً في الشعب العربي والشعب اليهودي[4]. ونسلم أيضاً بأن «عمل الجنس السامي، إذا نظرنا إليه في

---

(1) انظر «رنان» في كتابه «**التاريخ العام للغات السامية**» في مواضع مختلفة، وعلى الأخص ص1 - 17، 490 - 505 من الطبعة الرابعة. وانظر أيضاً **المجلة الآسيوية** المقال السابق ذكره، وهو «ملاحظات..». وانظر فضلاً عن ذلك، لبيان مؤلفات رنان الخاصة بهذا الموضوع: «سياي - séailles»، أرنست رنان، «**بحث في ترجمته النفسية**» **Essai de biographie psychologique**، باريس سنة 1895 ص78.

(2) **المجلة الآسيوية**، ص216.

(3) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص432.

مجموع التاريخ العام، يظهر لنا بوضوح في التبشير بالتوحيد وتأسيسه»[1]. وأخيراً، نتفق معه في أن الجنس السامي، وبعبارة أدق الأمة اليهودية، لم تنتقل مع توالي الأزمنة من الإشراك الأول إلى التوحيد الذي جاء بعده «من جرّاء تفكير طويل في الشؤون الإلهية»[2]، أو من جرّاء «سير بطيء للعقل وصل به رويداً رويداً إلى فكرة أكثر نقاء عن العلة الأسمى»[3]، أو من جرّاء «كشف أو تقدم تمّ بطريقة علمية»[4]، بل نوافقه على أن التوحيد السامي «هو نتيجة استعداد جنسي خاص»[5].

نحن نسلم بذلك كله، لكن الكاتب العظيم يذهب إلى مدى أبعد لا نستطيع السير معه فيه.

إنه قد جعل من هذا «الاستعداد الجنسي» غريزة سماها «غريزة التوحيد»[6]؛وبفضل هذه الغريزة كان من حظ «الجنس السامي أن يكون له منذ أيامه الأولى طرازه الخاص من الدين يقوم على فكرة أساسية هي أن السمو والسلطان هما في يد سيد أوحد خلق السماء والأرض»[7]. وتلك الغريزة كما يقول ظهرت بشكل «إلهام فطري»[8]

(1) **المجلة الآسيوية**، ص214، 216، 217.
(2) المرجع نفسه، ص220.
(3) المرجع نفسه، ص225.
(4) المرجع نفسه، ص229.
(5) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(6) المرجع نفسه، ص426.
(7) المرجع نفسه، ص417.
(8) المرجع نفسه، ص421، وراجع **التاريخ العام للغات السامية**، ص497 حيث يذكر: «وكان هذا الإلهام أول ما أحس به الجنس السامي».

مماثل لذاك الإلهام الذي أدّى إلى خلق الكلام في الأجناس كلها. ومذهب «رنان» في هذه النقطة الأخيرة معروف ومشهور[1]. لقد ظهرت على ما يرى منذ بدء العالم طُرُز عديدة من اللغات متميّز بعضها عن بعض، ولا ترجع إحداها للأخرى، وقد فاضت من أدمغة الأجناس الهامة المختلفة، وكان لها جميعاً قواعد أساسية خاصة بالتصريف والنحو، ثم حدثت تأثيرات مختلفة ترجع إلى الزمان والمكان، فجعلت هـذه القواعد تتمثل في اللغات واللهجات المتعددة وإن لم تكوّن منها إلا تطبيقات خاصة.

هكذا نرى أن «رنـان» توسع فجعل للدين ذلك الفهم نفسه، ولنذكر ما يقوله في هذه المسألة: «ففيما يتعلق بالدين، كما فيما يتعلق باللغة، ليس هناك شيء يخترع؛ فكل شيء هو ثمرة وضع اتخذ في بادئ الأمر وظل كذلك دائماً»[2].

وقد بذل جهده بعدئذ في سبيل تخفيف صلابة هذا الفهم، أو التصور، الغرزي وبساطته حين دخل في تفاصيل الموضوع. لقد قال إنه لا يقصد بما تقدم أن الساميين جميعاً كانوا موحدين[3]. ولكن «إذا تعمقنا في دين الساميين الذين كانوا على الوثنية نجد لديهم سمات عديدة لا يمكن تفسيرها إلا بتصور بدائي للألوهية يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور الذي كان سائداً عند الشعوب الآرية،

---

(1) لقد عرضه بصفة خاصة في كتابه: «**l'Origine du Langage**» باريس سنة 1889 الطبعة السابعة، وكذلك في كتابه «**التاريخ العام للغات السامية**» السابق ذكره (انظر فيه خاصة ص469 ـ 473).

(2) **المجلة الآسيوية**، ص421.

(3) المرجع نفسه، ص417.

بمعنى أن ذلك التصور كان يشمل دائماً فكرة الملكية المطلقة»[1]. «ففي الأزمنة القديمة كان التوحيد عند الشعوب السامية لا نراه متركزاً إلا لدى طبقة (أرستقراطية) غير محس بها، أما الشعب فكان في عبادته يتجه دائماً نحو الديانات الأجنبية»[2] «بل إن التوحيد الحق لم يوجد عند الإسرائيليين أنفسهم إلا في عدد قليل»[3]، «وهكذا شأن الفكرة الأولى لا تكون ممثلة في أي شعب من الشعوب إلا في أفراد قليلين»[4]، «ولهذا ينبغي إذا أردنا الحكم على خصائص جنس من الأجناس أن نتخذ الطبقة (الأرستوقراطية) أساساً لحكمنا»[5].

لكنه بالرغم من هذا التسليم ومن تلك التحفظات، نرى «رنان» يعود أخيراً ويؤيد نظريته الأولى التي تقول بأن الساميين كانوا موحدين فطريين[6]. وبما أننا قد ذكرنا فيما تقدم أننا مصممون على استبعاد جميع المسائل الخاصة بالأصل، فإننا لن ندخل في أغوار مثل هذه المناقشة، حتى ولو كان في مقدورنا حلّها بأدلة قاطعة تستند إلى حالة العلم الآن.

إنه ماذا يهمنا، فيما يتصل بالنتائج التي نرجو أن نصل إليها، إن كان التوحيد السامي ذا صبغة فطرية أو حديثة نسبياً؟ وماذا يهمنا إن كان جزء صغير من الجنس السامي قد شعر منذ الأزمنة الأولى

---

(1) **المجلة الآسيوية**، ص418.
(2) المرجع نفسه، ص425.
(3) المرجع نفسه، ص227.
(4) المرجع نفسه، ص425.
(5) المرجع نفسه، ص227.
(6) المرجع نفسه، ص272، 420.

بحدس عن وحدة الإله، أو إن الأمر كان على نقيض ذلك؛ فكانت غريزة التوحيد في هذا الجنس وقفاً على طبقة ممتازة، وإنها لم تصل إلى تصور واضح عن الله الواحد إلا بعد قرون عديدة مرت في ظلمات الوثنية، وإنها لم تصل إلى هذه المرحلة بالعقل وتفكيره، بل بالإيمان والعاطفة؟ وفيما يتعلق بكلمة «الغريزة» ربما فضلنا أن نستعمل بدلاً منها عبارة «الاستعداد أو الميل»، وهو التعبير الذي لجأ أحياناً إليه «رنان» نفسه.

سواء لدينا كان هذا أو ذاك؛ إذ مهما يكن، ألا تبقى لنا حقيقة لا مراء فيها، وهي أن فكرة التوحيد لدى الأجناس الأخرى قد جاءت عن الفلاسفة في زمن متأخر ولم تدخل في عقيدة الشعوب إلا بأثر الدعوات الدينية الأجنبية من يهودية ومسيحية وإسلامية، أي إنها كانت دائماً من أصل سامٍ. وذلك بعكس الحال عند الساميين وحدهم، عند اليهود، فقد نَبتت هذه الفكرة من نفسها من أعماق الشعب؛ إما منذ الأزل كما قال «رنان»، وإما من أفواه الأنبياء وهم موسى ومن خلفه[1] حوالي ألف عام قبل عصر سقراط وأفلاطون؟ ألا نرى في ذلك ما يكفي لنؤكد بأن الجنس السامي موحد بمعنى الكلمة، بل وأكثر من هذا، موحد من ذاته بما كان يحمل من قبل ـ أو منذ الأصل كما يقول «رنان» بذرة التوحيد كامنة في نفسه وعلى استعداد لتنبت وتنمو فيه وحده بمجرد ظهور الظروف المواتية؟

على أن النزعة التوحيدية ليست أول خواص الجنس السامي

---

(1) راجع بنوع خاص «روس ـ Reuss» التوراة ترجمة جديدة بمقدمة وشروح، باريس سنة 1874 ـ 1881، ستة عشر جزءاً، **العهد القديم** القسم الثاني ج1 مقدمة ص6 وما يليها.

ولا أهمها، بل إنها خاصة ترجع إلى غيرها، وهذا ما يقصده «رنان» إذا ما تعمقنا في كتابته، حتى إنه إذا أخذ الباحث بعض فقرات مما كتب؛ منفصلة بعضها عن بعض، كان له أن يعتقد أن المفكر العظيم يقصد عكس ما فهمناه عنه.

ففي معرض الحديث عن الوجدان السامي نجده يقول: «إن في التوحيد تلخيصاً وتفسيراً لجميع خصائص هذا الوجدان»[(1)]. إلا أنه ليس لنا أن نفصل هذه الجملة من تلك التي سبقتها، فكانت نتيجة لها وبياناً للمعنى الحق المراد منها، وهي: «إن الوجدان السامي واضح لكنه محدود؛ فهو يشمل التوحيد بشكل جدير بالإعجاب، ولا يعرف مطلقاً الكثرة»[(2)]. وإذاً، يكون المميز العام للجنس السامي في رأي «رنان» هو «بوجه عام انعدام التعقيدات وإحساس بالوحدة لا غير»[(3)]. أما «هذا الوحيد الخفي الكامن الذي كثيراً ما محته بعض العوامل الخارجية، لكنه كان لا يلبث أن يعود فينتصر، حتى قدر له أن يهدي العالم إلى فكرة أكثر بساطة عن الألوهية فكان هو نفسه نتيجة لتكوينه النفسي»[(4)]. وربما استطعنا بعبارة أخرى أن نقول: إن هذا التوحيد كان بلا

---

(1) **التاريخ العام للغات السامية**، ص5.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه ص16، وقارن منه ص18: «إن الوحدة والبساطة هما اللتان تميزان الجنس السامي»، ثم ص17: «وكما نرى، فإن الجنس السامي يبدو لنا في كل شيء كأنه جنس غير كامل بسبب بساطته نفسها»، ص503: «العمل الأساسي للساميين هو استطاعتهم تبسيط العقلية الإنسانية وطرد الإشراك وما كان منه بسبيل من التعقيدات الكثيرة التي كان يضل فيها تفكير الآريين الديني.

(4) **المجلة الآسيوية**. Serie, V, t. 13 **Article cité**, P. 225.

ريب المظهر الأول والأكثر أهمية وخطراً «لهذا الإحساس المطلق بالوحدة»، أي لهذه البساطة الأساسية الغرزية.

نعم، إن هذه الصيغة لا تبعد كثيراً عن الحقيقة فيما نرى، لكننا لا نستطيع أن نسلم بصحة هذه الصفة المميزة للجنس السامي وللروح السامية، وتلك هي النقطة الثانية التي لا نتفق فيها مع «رنان».

«البساطة والوحدة»، هل هذا الطابع المزدوج هو المميز المشترك في جميع المظاهر التي ظهرت بها الروح السامية؟ إن لنا أن نأخذ عن «رنان» نفسه مثلاً حاسماً، إنه يقول: «إن المجتمع السامي الحقيقي هو مجتمع الخيمة والقبيلة؛ إنه لم يكن له نظم قضائية وسياسية، بل كان الإنسان فيه حراً غير خاضع لأي سلطان، كما لم يكن له فيه ضمان سوى ضمان الأسرة»[1]. «فالجزيرة العربية هي التي يجب أن نتخذها مقياساً للعقلية السامية، وفي هذه الجزيرة كانت الفوضى التامة هي التي تمثّل دائماً الحالة السياسية للعنصر العربي»[2]. ومن المؤكد أنه ليس أبسط من مثل هذه الحالة السياسية والاجتماعية، ولكن أليست هذه بالذات هي التي يمكن أن توجد فيها الوحدة الاجتماعية والسياسية في أدنى طبقاتها[3]؟ وكيف يمكن أن تتفق الصيغة التي ننتقدها الآن مع الوقائع إذا لم تتفق مع نفسها؟

إن من الحق أن نقرر أن كلمة «وحدة» ليست مرادفة لكلمة «بساطة»، كما أنه لا توجد بين هذين الطابعين أو الخاصتين أية رابطة،

---

(1) **التاريخ العام للغات السامية**، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص14.

(3) سنذكر فيما بعد أمثلة أخرى من هذا الضرب في معرض البحث عن مميز أدق.

بل إن لنا أن نتساءل عما إذا لم يكونا في كثير من الحالات على طرفي نقيض؟ ولنا في المثل السابق على ذلك أسطع دليل.

إننا إذا تحدثنا عن التدرج أو عن التنظيم يظهر لنا بوضوح أن كلمة «بسيط» مرادفة لكلمة «لا شكل له»، وأن كلمة «بساطة» معناها تعدد لا نهائي؛ فالوحدة إذاً لا تُعَدّ مطابقة للبساطة، بل للتعقيد الذي يعد تركيباً لها.

وهذا الخطأ الذي وقع فيه هذا الكاتب العظيم هل نستطيع أن نرده إلى عدم دقة في الأسلوب، وحينئذ يكفي ليستقيم الأمر أن نحذف أحد المترادفين من الصيغة التي رآها رنان فتصبح صيغة مقبولة ونهائية؟

إن البساطة كما سنبين ذلك قريباً، ليست أكثر من الوحدة قبولاً لأن تكون الصيغة الجوهرية للروح السامية؛ بيد أنه خير من مهاجمة الكاتب، نرى الأشبه بالحق أن ننسب له شيئاً من الإهمال الجدلي أو المنطقي. لقد كان يكفي لتسلم له نظريته التي ذهب إليها أن يثبت من جهةٍ التوحيد الأساسي أو الفطري كما يقول عند الساميين، ومن جهة أخرى البساطة النسبية التي تصطبغ بها لغاتهم. إلا أن «رنان» لما كان مشهوراً بحرية التفكير، لم يكترث بتحديد الطابع الأساسي للروح السامية، كما لم يهتم بأن يستنتج من هذا بدقة الطابع الخاص بلغاتهم والنزعة التوحيدية لدينهم.

لقد عمد هذا الكاتب إلى تحليل سريع للاستعدادات الدينية للعرب واليهود، ولفنهم ولحياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية[1]،

---

(1) **التاريخ العام للغات السامية**، ص2 ـ 17.

وللغتهم[1]، ثم ألقى ضوءاً كافياً على تصورهم للوحدة الإلهية وعلى البساطة النسبية التي امتازت بها مدنيتهم، مكتفياً بتلخيص هذا التحليل في هاتين الكلمتين «البساطة والوحدة»، من غير تعمق منه في فهم هذه الصيغة المزدوجة، وكان كل همّه مقصوراً على كلمة واحدة أشار فيها إلى أن توحيد الساميين كان «نتيجة لتكوينهم النفسي».

وبالإجمال، ما يكون لنا أن نبحث في الصفات التي ذكرناها عن «رنان» عن أية دقة مذهبية أكثر من تلك التي زعم نفسه أنه أتى بها؛ ما دام لم يواجه الموضوع، ولم يقصد إلى بحث مسألة صبغة الجنس السامي المميزة لذاتها.

* * *

وبعد رنان نجد الأستاذ «لاپي ـ Lapie» يتناول هذه المسألة بصفة عرضية في مؤلف حديث أسماه «المدنيات التونسية»؛ لكنه لم يعمد في خطته ومنهاجه إلى وضع هذه المسألة أو معالجتها بشكل عام، بل كان شأنه في ذلك أقل من شأن سلفه؛ لقد ذهب إلى تحديد موضوعه في أضيق نطاق ممكن، وآية ذلك أن المسلمين واليهود الذين تحدث عنهم هم السكان الحاليون لمدينة تونس لا غير[2].

إن هذا المؤلف غريب عن الدراسات الشرقية، وإن كان فيلسوفاً

(1) **التاريخ العام للغات السامية**، ص18 ـ 25.

(2) إن ما في العنوان «المدنيات التونسية» من لبس وإبهام قد زال من الصفحة الثانية، إذ تبين أن البحث لا يتناول المدنيات التونسية عامة، بل المدنيات الحالية فحسب لمدينة تونس وحدها. [المترجم].

ويعنى بالملاحظة والاعتبار؛ ولذلك تراه لا يقصد من كتابه إلا التأمل فيما رآه بعيني رأسه ووصفه، وجمع ما تفرق جمعاً مذهبياً، غير معني بالبحث عما إذا كانت الصيغة العامة التي ركّز فيها ملاحظاته تنطبق على مسلمي العالم بأسره أو لا تنطبق.

ولست أريد الكلام عن المسيحيين في تلك البلاد، فقد فصل المؤلف في هذه الناحية حين قال: «إن للأوروبيين في تونس صبغة الأوروبيين نفسها في أوروبا؛ فالروح الأوروبية في نزعاتها الأساسية لا تمثل في تونس فروقاً هامة، فلا موجب إذاً يحتم وصف تلك الروح»[1].

أما المسألة التي وضعها الكاتب وعمد إلى بحثها، فهي: هل يمثل الجنس السامي، معتبراً في شعبيه الكبيرين اللذين يتمثل فيهما تماماً خصائص الجنس كلها، هذا الجنس الذي يثور على كل تغيير، والأمين جدّ أمين لنفسه وتقاليده وعبقريته ـ هل هذا الجنس يمثل في العاصمة التونسية فروقاً هامة تميزه بوضوح عن الجنس الآري الشغوف بالتغير والتقدم، والكثير المرونة والتنوع؟ والجواب ليس مشكوكاً فيه.

إننا نرى في تونس أن كلّاً من المجموعات الجنسية الثلاث، الأوروبيّين واليهود والمسلمين، تتميز عن المجموعتين الأخريين بمميز حاسم، ولهذا فإنَّ لنا أن نفرض أو نظن أن يكون لصيغة ذلك التعارض الثلاثي بين تلك المجموعات قيمة عامة بشرط مراجعتها وتمحيصها. ومن الممكن إذاً أن نعثر، بشيء من التعديل، على طابع

---

(1) **المدنيات التونسية**، ص21، وراجع ص2.

مميز للجنس السامي عامة والفرع العربي خاصة يجعله يتعارض تعارضاً واضحاً مع الجنس الهندي الأوروبي في جميع مظاهره.

«إن الروح اليهودية تتجه دائماً إلى المستقبل، بينما الروح العربية تتجه دائماً كذلك إلى الماضي»[1]، هذه هي الصيغة العامة التي تحدد خصائص كل من هذين الشعبين، في رأي الأستاذ «لاپي»، وقد كنا نرجو أن يكمل هذه الصيغة بأن يضيف إليها أن الروح الأوروبية متجهة دائماً إلى الحاضر؛ لكنه لم يفعل، وكأنه يهرب من هذا التحديد، إذ يختم الفقرة بقوله: «ومن الممكن القول بأن الروح العربية والروح الإسرائيلية تطرد الواحدة منهما الأخرى. أما طابع الأوروبيين فلسنا في حاجة إلى وصفه لكي نتحقق من أنه لا يحاكي الطابع الإسلامي أو الطابع الإسرائيلي»[2].

هكذا نرى المؤلف يعمل على أن يرينا الجنس الأوروبي كأنه جنس وسط بين الجنس العربي المتجه للماضي والجنس اليهودي المتجه للمستقبل، وذلك في جميع التحليلات التي تكوِّن كتابه، حيث أخذ يقارن بين الأجناس الثلاثة من ناحية اللغة

---

(1) **المدنيات التونسية**، ص19، وراجع ما جاء بصفحة 13: «الروح العربية منجذبة تماماً نحو الماضي، وهذه السمة المميزة تكفي لتعريفها إذ يمكن أن يستنتج منها سائر السمات الأخرى»، وما جاء بصفحة 19: «كل شيء يعود إذاً إلى هذه السمة: العربي يرمي بنظره إلى الماضي ويجعل المستقبل ظهرياً»؛ وما جاء بصفحة 20 من أن «اليهود ينسون الحاضر لشغلهم أنفسهم بالمستقبل»؛ وما جاء بصفحة 21: «المستقبل، هذا هو مركز الدائرة الذي تتجه إليه جميع نزعات الإسرائيلي التونسي، كما أن الماضي بالنسبة إلى روح العربي هو مركز الجاذبية الوحيد».

(2) **المدنيات التونسية**، ص21.

والثروة والعائلة والدولة والدين والفنون. هل يا ترى ذهب إلى ذلك لأنه يرى في قرارة نفسه أن الروح الأوروبية متجهة فقط نحو الحاضر؟ أو نحو الحاضر والمستقبل معاً؟ أو أنها مقسمة بين الإحساس باللحظة الحاضرة والاهتمام بالمستقبل وذكرى الماضي؟ إنه ترك عمداً، كما أشرنا فيما سبق، المسألة معلقة، وهذا ما جعلنا نكتفي بهذا التقرير[1].

ومهما يكن من شيء، فهل الصيغة التي ارتضاها صحيحة كما هي؟ وهل من الحق أن الشعب اليهودي في تونس وغيرها من البلاد ينسى الحاضر والماضي ولا يفكر إلّا في المستقبل؟ في رأينا أنه إذا استثنينا الجنس الصيني الذي يُعدّ خارج نطاق هذا البحث، والذي قد أخذ مع هذا منذ زمن غير بعيد يسير في طريق التقدم، وإذا استثنينا كذلك الشعب العربي وهو الأخ التوأم للشعب اليهودي - إذا استثنينا

(1) لم يستطع المؤلف حين تناول الموضوع بالتفصيل إنكار الدور الهام الذي لعبه الاهتمام بالمستقبل في المدنية الأوروبية وفي مشاغل الروح الأوروبية. إلا أنه يبدو لنا أنه يميل إلى الاعتقاد بأن المزاج الأوروبي الميال إلى المرح جعل الأوروبي يشغل المركز الوسط بين نشاط اليهودي الملتهب الذي يقدر المستقبل ويحتاط له، وبين عدم الاكتراث الجامد الإسلامي: إن الأوروبي يفكر بلا ريب في رفاهية المستقبل، لكنه لا يهمل التمتع بالحاضر. راجع أيضاً **المدنيات التونسية**، ص20: «إن اليهود لانشغالهم بالمستقبل ينسون الحاضر، ويبدو أنهم يحتقرون كل ما يجعل للحياة سعادة وسروراً». ثم زاد في الهامش: «وينبغي أن يكون من المفهوم أن المقصود من اليهود هم الذين لم يتأثروا بالمؤثرات الأوروبية». ثم قال: «إن المدنية الأوروبية تجبرنا على التبصر؛ ذلك لأنها ترفعنا إلى مستوى أعلى من طبيعتنا، شأنها في ذلك شأن الآلة الرافعة التي ترفع الأحجار على ثقلها، فإذا انقطع الحبل هوى الحجر حيث كان». **المدنيات التونسية**، ص24.

الصين والعرب، هل نجد جنساً أو شعباً آخر غير اليهود ظلّ مستمسكاً بعقائده، ومخلصاً لها ولتقاليده وعاداته، وفخوراً في احتفال لكتبه المقدسة التي كانت وما تزال تحيي في نفسه ماضيه منذ الخليقة؟ بل إن ذكريات الجنس العربي، وجميع الأساطير العربية الخاصة بالعصور السابقة للقرن الخامس المسيحي، ليست إلا مستقاة من المأثورات اليهودية مع شيء آخر من التحوير والتحريف[1].

ولقد تحدثوا كثيراً عن المرونة الجديرة بالإعجاب التي يمتاز بها الشعب اليهودي، وعن مقدرته العجيبة على الاستيعاب، وقد طفروا من هذا وذاك إلى نتيجة حسبوها منطقية، وهي أن الشعب اليهودي قد نجح دائماً بسهولة عجيبة في استيعاب لغات الشعوب التي اتصل بها، واستيعاب فنونها وعلومها ومدنيتها. لكن قوة إرادته

---

(1) راجع «رنان» في كتابه: «**التاريخ العام للغات السامية**» ص 304ـ 306 إذ يقول: «ليس للجزيرة العربية ماض عريق في القدم، فهي من وجهة التاريخ لم تجاوز طور الفتوة إلى درجة أن القرن السادس المسيحي هو عصر البطولة فيها، ولذا تعتبر القرون الأولى من التقويم المسيحي بالنسبة إليها زمناً غارقاً في ظلمات ما قبل التاريخ. وكل ما يذكره العرب عن أصلهم، اللهم إلَّا بعض السلالات، قد نقلوه عن التقاليد اليهودية نقلاً فيه خطأ وتشويه وتعسف. وبما أنه لم يكن للعرب ذكريات قديمة مكتوبة، وبما أنهم وجدوا بجوارهم في القرون الأولى من العصر المسيحي شعباً له ذكريات معروفة، فقد قبلوا في ثقة جميع الأقاصيص الإسرائيلية، وأخذوا عنها في شغف جميع السمات التي رأوها تتصل عن بُعد أو عن قرب بالبلاد العربية. ومن ذلك نرى أن شهرة شخصيات التوراة الجليلة مثل إبراهيم وأيوب وسليمان عليهم السلام لا ترجع عندهم إلا إلى القرن الخامس المسيحي. فقد كان اليهود (أهل الكتاب) قد احتفظوا حتى ذلك التاريخ بسجلات الجنس السامي، فاعترف لهم العرب بالتفوق في البحث والاطلاع». [المترجم].

التي لا تقهر، وكبرياءه التي لا يمكن التغلب عليها[1]، قد حفظاه من أن يذوب في الشعوب الأخرى.

وكذلك يمكن أن نقول أيضاً: إن الشعب اليهودي قد استُوعب دون أن يستوعبه أحد، وذلك على الأقل في جميع البلاد ما عدا بلاد أوروبا المعاصرة، وإذا كان قد استوعب في تلك البلاد فلم يتم ذلك إلا ظاهراً وسطحياً. إنه في أعماق نفسه، باعتباره شعباً ويصرف النظر عن بعض الأفراد، لم يتخلّ في أي بلد عن تقاليده الأساسية؛ بل حافظ في غيرةٍ على شعائره الدينية، واحترام أصله العريق وتاريخه القديم؛ كما حافظ على ما كان من العهد الخطير الذي تمّ بينه وبين إلهه في الماضي، والذي يُعدّ أساساً لآماله في المسيح المنتظر وضماناً لها.

ثم، هل في المقدور أن نؤكد أن اليهود شغلوا بالمستقبل وحده فنسوا الحاضر؟ إن التاريخ، وهو شاهد صدق، يعلمنا أنه حتى في عصور السيطرة الحريصة الشرهة التي ضربتها عليهم الشعوب الأخرى من عربية وتركية ومسيحية في القرون الوسطى، لم تستطع الأسر اليهودية الكبيرة التي أثرت من المضاربة والتجارة والمهن الحرة ذات الربح الكثير، كالطب والتنجيم والموسيقى، مقاومة ما كان يعتلج في نفوسها من إغراء في إظهار ثرائها أمام الغير، والظهور في مظهر الأغنياء المترفين؛ وكثير من هؤلاء دفعوا ثمناً غالياً لرغبتهم في إظهار ترفهم في شكل مثير، فقد كانت العاقبة حرمان البعض من ثروته وتشريده وضياع حياة

---

(1) راجع «رنان» **التاريخ العام للغات السامية** ص187 ـ 188 Renan, **Histoire, générale de langues sém**.

كثيرين آخرين[1]. فكلما عاش اليهود في ظلّ نظام عادل حر ظهرت عندهم نزعة الترف الواضح الملحوظ.

لقد كان من حسن جد اليهود في تونس أن أنقذوا منذ عهد غير بعيد من الشره الرسمي الذي كان سائداً في العهد السابق خلال قرون عديدة، والذي كان قد اضطرهم إلى إخفاء مظاهر الثراء خوف الضرائب الثقيلة، بل والمصادرة. ولكن ما كادت البلاد تستظل بالحكم الفرنسي حتى ظهرت النزعة التي أشرنا إليها آنفاً عند يهود الجزائر ووهران وقسطنطينية وتلمسان، والذين أقاموا في تونس وغيرها من مدن الجزائر الكبرى قد لاحظوا بلا ريب هذه الظاهرة وتأكدوا منها.

من أجل هذا يكون من الحق أن نقرر أن الجنس اليهودي لم يُوَلّ ظهره للماضي أو للحاضر، سواء أكانت إقامته في تونس أم غيرها. وهذا الخطأ أو عدم الدقة قد جرّ أحياناً إلى إساءة تحليل بعض الأمور الدقيقة العميقة والصحيحة غالباً.

ومن باب التمثيل نتساءل: لماذا يحرم اليهود أن يصاهروا إلى غير اليهود؟ لقد حاول الأستاذ «لاپي ـ Lapie» مستنداً إلى الوقائع، إثبات أن الروح اليهودية تنظر إلى المستقبل فحسب، ولذلك لم يسعه إلا أن يجيب عن هذا السؤال بإجابة واحدة، وهي «أن القدر المقدور على الأسرة الإسرائيلية هو المحافظة على بقاء الجنس..

---

(1) مثال ذلك ما حدث في مدينة الجزائر في عهد الباي مصطفى 1798 ـ 1805م انظر «كات ـ E Cat»، **تاريخ موجز للجزائر وتونس ومراكش، Petite histoire de l'Algerie - Tunisie - Maroc** الجزائر عام 1889 ـ 1891م، جزآن، الأول ص300.

وهذه القضية تعطينا الروح الذي تقوم عليه الأسرة»[1]، «فكل زواج يضر بالجنس يكون محظوراً. ذلك بأنهم يعتقدون أن امتزاج الأجناس خطر على مستقبلها، فمن المحرم إذاً التزوج من الأجانب أو المصاهرة معهم: إنه لأجل هذا السبب أو الباعث الوحيد، إنه لصالح الإنسانية في المستقبل، رأى اليهود تحريم الزواج من غير الجنس اليهودي»[2].

إذا كان اليهود، ولا يزالون، متمسكين بعدم التزاوج من غير جنسهم منذ القدم، حين لا أحد ـ وبالأخص اليهود ـ لم يكن يفكر في مستقبل الجنس أو مستقبل الإنسانية، بل كان التفكير هو في الانتصار النهائي للقبيلة أو للجنس الذي يتحقق بإبادة الشعوب الأخرى أو باستعبادها، فإن السبب في ذلك بسيط معروف: هو ضمان نقاء الشعب المختار؛ فالفكرة إذاً كانت فكرة الحياة متفردين في عزلة، وفكرة الإخلاص للحاضر، لا فكرة الإخلاص للإنسانية وللمستقبل. إذاً لن نستطيع نحن أن نوافق على هذه النتيجة التي ذهب إليها المؤلف حين يقول: «وظاهر أن نقاء جنسهم يرجع إلى نظريتهم في الأسرة؛ وهذه النظرية ترجع إلى تبصرهم»[3] إن هذا التبصر في رأينا ليس إلا وسيلة، أما الباعث والغاية فهو حب الماضي واحترام التقاليد.

وفيما يختص بالروح العربية، نوافق في سهولة ودون اعتراض

---

(1) «لابي ـ Lapie» **المدنيات التونسية**، ص123 ـ 124.

(2) المرجع نفسه، ص125. ثم راجع ص135: «خلود الجنس وبقاء الفرد هما شرطان أساسيان يتطلبهما اليهود من الأسرة».

(3) المرجع نفسه، ص126.

على أنها متجهة خاصة إلـى الماضي، وأنها قليلة التفكير في المستقبل، وهذا ما يجعلها حرية باللوم والتثريب لعدم تبصرها، ومن هذه السمة الهامة من السمات المميزة لها يمكن أن نصل إلى تفسير جانب كبير من خواص المدنية الإسلامية كما فعل الأستاذ «لاپي» بكثير من الدقة والحكمة؛ لكننا مع هذا كله لن نستطيع تفسير هذه الخواص كلها على ما نعتقد، وبخاصة لن نستطيع تفسير الأهم منها.

إن هذا ما سنشير إليه فيما بعد حين نحاول نحن أيضاً استخلاص صفة أو خاصة مميزة أدق للروح الإسلامية، أي للروح العربية، وسنثبت عندئذ أن الارتباط بالماضي، وكذلك عدم التبصر الذي يعد نتيجة مباشرة له، ليست السمات أو الخصائص التي تجعل لهذه الروح صيغة خاصة بها، بل سيتبين أن هذه الصيغة نفسها ترجع إلى أخرى أهم وأعمق منها. وإذاً فالصيغة التي يراها المؤلف ليست تامة، دقيقة شاملة، فيما يتعلق بالعرب أيضاً.

والخلاصة، أن عملنا سيكون بلا جدوى إن حاولنا أن نجد في الصيغة، التي يرى المسيو «لاپـي» أنه أبان بها خصائص الجنس السامي، مميزاً لهذا الجنس مُقابلاً بالجنس الآري، حتى ولو فرضنا أن هذه الصيغة صحيحة.

ذلك بأن المؤلف لم يبحث عما إذا كانت الصيغة التي يراها تظل صحيحة إذا ما تجاوزنا بالدراسة جدران العاصمة التونسية. ثم، إنه بدلاً من أن يجعل الأوروبي في طرف والسامي في طرف ويقابل هذا بذاك، عدل عن وصف خصائص الجنس الأوروبي وصفاً فيه الصراحة والوضوح، وقنع بالمقابلة بين الفرعين الكبيرين من الدوحة

السامية: العرب واليهود، «باعتبارهما طرفي المقابلة»[1] حاسباً أن على الجنس الآري أن يقوم بينهما بدور الطرف الوسيط.

هذه الصيغة إذا أخذناها كما هي لا نستطيع قبولها، أو تعديلها بشيء من التصحيح؛ إنها ناقصة فيما يختص بالجنس العربي، وغير صحيحة في بعض نواحيها فيما يختص بالجنس اليهودي. على أن هذه العيوب قابلة، في رأينا، للتصحيح مرة واحدة.

إذا كانت الروح اليهودية متجهة هي أيضاً إلى حدٍّ كبير نحو الماضي، فهي لا تقابل توأمتها كطرف ثان للمقابلة؛ أما الروح الهندية الأوروبية فليس من الحق أن تكون الطرف الوسيط بينهما لأن ذلك يخالف المعقول تماماً. وإذا كان لا ينبغي، فضلاً عن ذلك، أن نرى في حب الماضي أو التفكير في المستقبل، في عدم التبصر أو التبصر، إلا طابعاً ثانوياً ـ يُردّ إلى غيره ـ في شعب أو جنس، فمما لا ريب فيه أن التبصر العجيب الذي هو خاصة الشعب اليهودي العصري نجد تفسيره المعقول المقبول في الظروف الخاصة التي مر بها تاريخه. وقد نستطيع أن نرى وراء هذا الطابع العرضي، الذي يخفي طبيعته الأصلية، طابعاً أساسياً أولياً حقيقياً. ومن يدري، ربما نرى الطابع الأساسي الأولي الخاص بالشعب العربي، هذا الطابع الذي ما زال غير واضح بسبب الصيغة غير التامة التي ذكرها مسيو «لاپي»، يتطور ليمتزج أو ليختلط بطابع الشعب اليهودي؟

هكذا كان يفكر «رنان» لما اعتبر أن الوحدة والبساطة هما الطابع الأساسي للروح السامية، يعني الروح اليهودية والروح العربية على

---

(1) «لاپي» المدنيات التونسية، ص4.

سواء، وخطؤه قد يكون في اختيار الطابع بالذات. وأخيراً، من يعلم أنه إذا ما أرجعنا الطرز السامي إلى الوحدة، ثم أخضعنا الطرز الهندي الأوروبي إلى التحليل، قد نكشف مميزاً مقابلاً يصير طرفاً ثانياً بين الطرز الهندي الأوروبي والطرز السامي؟ وفي مثل هذه الحالة لنا أن نتوقع أن نرى أحد الفرعين الساميين ـ أي الذي كان أكثر اتصالاً بالشعوب الآرية ـ يبتعد شيئاً فشيئاً عن الطرز السامي والآخر ويقترب كثيراً أو قليلاً من الطرز المقابل، ليصبح طرفاً وسيطاً بين الطرزين المتقابلين، بل قد يصبح وسطاً حقيقياً بين هذين الفريقين، وعاملاً فعالاً في التوسط والاتصال والتحول أو التقدم بعبارة أخرى. تلك هي الحقيقة على ما نرى.

هذا، وقبل عرض الفرض الذي نعتقده صحيحاً، نرى لزاماً علينا أن ننبه إلى أمر هام. ذلك أنه قد رأينا رغبة في الإجمال والإيضاح أن نقدم الفرض الذي نقترحه حسب نظام لا يعوزه التنسيق، مكتفين بذكر نقاطه الرئيسية. ذلك ما رأيناه خيراً، أما التفكير فلم يسر على هذا النمط. لقد لجأنا إلى سلسلة من الدراسات المفصلة، شملت جميع أقسام التاريخ والحضارة والدين والفلسفة الإسلامية، فقادتنا هذه الدراسات بواسطة التحليلات الجزئية إلى تعميمات واستنتاجات مدرجة، ثم اجتمع ذلك وأكمل بعضه بعضاً في صيغة واحدة بسيطة بلغت من العموم حدّاً كبيراً. وبعد أن أمكن لنا تحديد هذه الصيغة قامت في سبيلنا صعوبات خاصة لا تحل بصيغة «رنان» ولا بصيغة «لابي»، إلا أنها قد وجدت حلها الطبيعي على ما نرى في هذا الفرض المفهوم الذي نتقدم به، وفي هذا القانون العام، وكان مما يسرنا

أن رأينا في حلّ تلك الصعوبات نفسه تأييداً أو تفسيراً للغرض الذي نتقدم به.

ولقد أشرنا إلى هذا لنتجنب ما يكون من لوم علينا؛ بأننا شرعنا في هذا البحث دون تجربة وتحليل، وبأننا فرضنا على الوقائع صيغة تصورناها مقدماً أول الأمر. وبكلمة واحدة، نذكر أنه هنا في هذا البحث كان نظام العرض، كما في العلوم الرياضية مثلاً، على العكس من نظام الاكتشاف.

❋ ❋ ❋

إن الاعتبارات الخاصة بعلم فقه اللغة، والقرابة الواضحة بين اللغات[1]، هما الوسيلتان اللتان اصطنعهما العلم للوصول إلى الربط بين شعوب عديدة، وجعلها أسرة واحدة، سميت منذ عهد «شلوزر»[2] «وإيشْهُورن»[3] بالأسرة السامية. هذه الأسرة تشمل جميع الشعوب التي كانت تعيش في العصور الأولى داخل الحدود الجغرافية الآتية: شمالاً الجزء الشرقي من جبال طورس، وشرقاً زاجروس التي تكوّن الحد الشرقي لحوض دجلة والخليج الفارسي وخليج عمان، وجنوباً المحيط الهندي وخليج عدن، وغرباً البحر الأحمر ومضيق السويس والبحر الأبيض المتوسط[4] وهذه الشعوب

---

(1) «رنان»، **التاريخ العام للغات السامية**، ص45، «فريتس هوميل ـ F. Hommel»، في كتابه: **الشعوب السامية ولغاتها ـ die semitischen Völker und sprachen**، ليبزج عام 1883 م، ص8.

(2) Schlözer

(3) Eichhorn

(4) راجع بنوع خاص «رنان» **التاريخ العام للغات السامية**، من ص1، 2 ثم ص43 ـ 92؛ و«هوميل»، **الشعوب السامية**، ص17 وما بعدها.

هي[1]: العرب، واليهود، والفينيقيون، والآراميون أو السوريون، والبابليون، والآشوريون، وأخير الأثيوبيون الذين هاجروا في عصر حديث نسبياً من جنوب الجزيرة العربية إلى المنطقة الجبلية في إفريقية، أعني الجبال الحبشية[2].

واشتراك هذه الشعوب جميعاً في لغة واحدة، والقرابة الوثيقة التي تصل ما بينها، يظهران بلا ريب ما ترجع إليه من أصل واحد، ومن ثم ما يكون من تماثل أساسي في الاستعدادات والميول.

وفي الحق، إن أغلب الشعوب التي أطلق عليها اسم الشعوب السامية، لأنها تتكلم إحدى اللغات السامية، نجدها جميعاً إما من أصل يحوطه الشك، أو مرت عليها ظروف وأحوال جعلتها تختلط بشعوب أخرى، وتقع تحت تأثيرات أجنبية مختلفة، فكان أن نشأ عن ذلك تغيرات عميقة في طرزها الجسمي والمعنوي.

وهناك غير تلك الشعوب كلها، شعوب أخرى كثيرة يبدو أنها من الجنس الكوشي، وهو جنس لُغزي يصعب معرفة أصله وربما كان فرعاً من الجنس الحامي، لكنه مع هذا يتقابل بوضوح مع فروع الزنوج التي من الجنس نفسه، كما يتقابل أيضاً مع الجنس السامي، بلون بشرته الأحمر المائل إلى الاسمرار[3]، وبطرزه الجسمي الخاص واستعداده العجيب للتجارة والصناعة والملاحة والاستعمار، وغرامه بتشييد

---

(1) «رنان» **التاريخ العام للغات السامية**، ص36 ـ 92؛ وكتابه: **في نصيب الشعوب السامية من تاريخ الحضارة ـ De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilization**، باريس سنة 1875م، ص19؛ و«هوميل» **الشعوب السامية**، ص10.

(2) «هوميل» المرجع نفسه ص10.

(3) «هوميل» المرجع نفسه، ص88 وص142 وما بعدها وص435.

المباني الشاهقة[1] وهذه الشعوب كانت أولًا منتشرة على الشواطئ الشرقية والجنوبية للجزيرة العربية، ثم ما لبثت أن انتقلت ـ مدفوعة بـروح المغامرة ـ إلى مناطق بعيدة أخـرى. ومما لا ريب فيه أن الأثيوبيّين من هذا الجنس الكوشي[2].

كذلك الفينيقيون، أصلهم فيه شك وغموض أكثر من سابقيهم. هذا «رنان» يقول فيهم: إنهم فرع من دوحة كبرى أسماها الدوحة السامية الكوشية، وقد ردّ إليها أيضاً البابليين والآشوريين والأثيوبيين[3] إنه يقول: «لقد خرجت هذه الدوحة قبل غيرها من مهد الجنس السامي، أي من جبال الكوردستان»[4] ثم «تحضرت من عصر عريق في القدم وصارت هدفاً لكراهة ـ بل واحتقار ـ إخوتها من الشعوب الأخرى التي كانت لا تزال من الرعاة»[5]. وهذه الدوحة مع ذلك في تضاد ملموس مع الساميين الذين استمروا رحّلاً»[6]. وهذا صحيح بصفة خاصة كما يقول بالنسبة للفرع الفينيقي، فإنه «إذا كان من الواجب أن نبين الشعب الأكثر تضادّاً مع الساميين في شكله وسحنته، ربما كان هذا الشعب الفينيقيين»[7]، ذلك بأن هؤلاء لم يحتفظوا من أصلهم السامي إلا باللغة السامية، ولهذا «نستطيع أن نفرض أنهم كانوا أكثر إخلاصاً للغة مما كانوا للعقائد والعادات؛ فلم يظلوا

(1) «رنان» **في نصيب الشعوب السامية**، ص59 و183.
(2) «هوميل» **الشعوب السامية**، ص10.
(3) **التاريخ العام للغات السامية**، ص186.
(4) المرجع نفسه، ص186.
(5) المرجع نفسه،ص186.
(6) المرجع نفسه،ص186.
(7) المرجع نفسه،ص183.

ساميين إلا بلغتهم واللهجة التي اصطنعوها، بينما نجدهم في غير ذلك اتجهوا في اتجاهات الأمم الأخرى وحوّلوا نشاطهم للترف والتجارة»[1].

ونجد مؤرخين آخرين[2] نسبوا، كما فعل «رنان» الفينيقيين إلى هذا الجنس الخاص ذاته، الذي نزح على ما يقولون من شواطئ جزيرة العرب إلى فلسطين؛ إلا أنهم سموا هذا الجنس الجنس الكوشي لا السامي الكوشي، إذ اعتبروه فرعاً من الدوحة الحاميَّة اصطبغ في عصر متأخر بالصبغة السامية[3] وقد ظل الكوشيون أو البونيقيون[4] قبل هذه الهجرة، التي يعتقد هؤلاء المؤرخون أنها تمت في النصف الثاني من الألف الثالث ق.م[5]، متصلين مدة طويلة بالشعوب السامية في الجزيرة العربية. ثم اتخذوا مواطنهم وسط الشعوب الكنعانية، أي الشعوب المجاورة للشعب العبري وترتبط به بصلة القرابة القريبة؛ فلا عجب إذاً إن رأينا هذه الأمة، التي اصطنعت المستحدثات التي تفيد منها في التجارة، تتكلم حتى عصر قريب جداً ـ وهو العصر الذي بدأنا نعرفها فيه ـ لغة قريبة قرابة وثيقة بالعربية والعبرية معاً.

---

(1) **التاريخ العام للغات السامية**،ص186.

(2) «ريشار ليبسيوس ـ Lepsius» و«هوميل».

(3) «هوميل» **الشعوب السامية**، ص125، والذي ذكر «ليبسيوس» في كتابه: (**Nubische Grammatik**)؛ برلين سنة 1880 (راجع المراجع نفسها ص89). راجع أيضاً ص88، 146، وسياق الكلام حيث ذكر مرة ثانية «ليبسيوس» (ص147)، وكذلك ص143 في مواضع مختلفة.

(4) هي لفظة «پيني ـ Poeni» عند اللاتين (وقارن الصفة «پونيقوس ـ Punicus»)، ولفظة فوينيقس عند اليونان، و«پونا ـ Puna» في اللغة الهيروغليفة، و«پونت ـ Punt» في التوراة. انظر «هوميل» **الشعوب السامية**، ص17.

(5) «هوميل» المرجع نفسه، ص125.

لكن العلماء، الذين أثاروا هذه المسائل أخيراً، رأوا أن يقفوا موقف التحفظ والحذر فيما يتعلق بأصل الفينيقيين. فقد قرروا في صراحة لا لبس فيها أن «أصل الجنس الذي كان يتكلم اللغة الفينيقية غير معروف، وكذلك العصر الذي هاجر فيه إلى فينيقيا مجهول أيضاً»[1].

ولنضف إلى ذلك أنه إذا فرضنا أننا نستطيع، في ثقة وتأكيد، ربط الفينيقيين بالطرز الكوشي أسوة بالأثيوبيين، فإن هذا لن يجدينا فتيلاً ولن يقدمنا إلى الأمام، فإن أصل الجنس الكوشي نفسه ما زال غارقاً في الظلمات. وإذا استطاع العلم يوماً ما تأييد وجهة نظر «رنان» ووضع الفينيقيين بين الساميين الأولين، يكون الجنس الفينيقي طرزاً سامياً تغيّر تغيّراً عميقاً فلا يصح أن نذكره حين البحث عن خصائص الجنس السامي.

ذلك، وحين ننتقل إلى المدينة البابلية والآشورية القديمة، التي كان لها أثر جد كبير في جميع المدنيات في العصور القديمة، نجد أن مسألة الأصل الجنسي موضع نزاع أكبر، ويحوطها الغموض أيضاً؛ إذ إننا نرتطم بالمسألة السومرية التي جعلت علماء المدنية الآشورية ينقسمون إلى فريقين متضادين[2].

---

(1) «شانتيبي دي لا سوسي ـ P. D. Chantepie de la saussaye» في كتابه «**مختصر في تاريخ الأديان**» (**Manuel d'histoire des religions**) مترجم عن الألمانية طبع باريس سنة 1904، ص175.

(2) انظر في تاريخ المسألة السومرية ومراجعها «شارل فوسيه ـ C. Fossey» في كتابه «**المختصر في علم الآشوريات**» (**Mauuel d'assyriologie..**)، ج1، باريس سنة 1904.

ومن النصوص التي انتهت إلينا بالخط المسماري الآشوري البابلي[1] نصوص لها صبغة دينية ويرجع عهدها إلى عصر عريق في القدم، وهي مرسومة بعلامات تصور الفكرة، وقبلها وبعدها زيادات[2] تبيّن نحوياً المراد منها. وبجانب هذه النصوص في عمود آخر نجد ترجمة بالخط المسماري نفسه، وإن كانت باللغة الآشورية. وقد جاء في هذه النصوص ذاتها أن اللغة الأولى هي «لغة سومر وأكاد».

وقد استنتج جمهرة علماء اللغة الآشورية، منضمين في هذا إلى رأي «أُپِّير ـ Oppert»، من هذه النصوص أنه كان هنالك لغة غير سامية أسموها أولاً اللغة الأكادية[3]، ثم أصبحت تُسمّى اليوم اللغة السومرية[4]؛ وهذه اللغة كان يتحدث ويكتب بها ـ كما يُقال ـ شعب غير سامٍ عاش هناك قبل غزو الساميين، وهو الذي اخترع الخط المسماري وأنشأ المدنية الآشورية البابلية؛ والشعب الذي يتحدثون عنه هو الشعب الأكادي، أو بالحري الشعب السومري. لكن فريقاً آخر من العلماء بالآشوريات، لا يقلون عن الأوائل شأناً، ينكرون هذا

---

(1) هذا الضرب من الخطوط هو ما يعرف عند الفرنجة باسم الكتابة ذات الزوايا Ecriture cunéiforme، وعند العبرانيين باسم كتابة الأوتاد. وأجزاؤه تشبه المسامير والأوتاد.

(2) Suffixes Préfixes (المترجم).

(3) مثلاً «لينورمان ـ F. Lenormant» في كتابه «**الدراسات الأكادية**» **(Les Etudes Accadiennes)** باريس سنة 1893؛ وكتابه الآخر «**السحر عند الكلدانيين والأصول الأكادية**» **(La Magie chez les chaldéens et les origins accadiennes)** باريس سنة 1874.

(4) راجع «فوسيه» **المختصر في علم الآشوريات**، ص280.

الشعب وهذه اللغة التي وضع العلماء بالسومريات قواعدها، وجعلوا لها معجماً. وفي رأي هؤلاء العلماء أن مدنية بابل ونينوى ليست إلا مدنية أولية وسامية. أما اللغة السومرية التي زعموها فليست إلا ضرباً أو طريقة ثانية لكتابة اللغة السامية؛ فهي انتقال من ضرب الكتابة إلى ضرب آخر، إلى رسم معنوي وكهنوتي تشير أكثر رموزه إلى معان لا إلى أصوات[1].

---

(1) لكن هذا الخط لم يكن من الخطوط السرية الخاصة بفريق من الناس. وقد وجه خصوم العلماء بالسومريات إلى أنصارها (مثلاً إلى الأستاذ «پنش ـ T. J. Pinches»، الذي نشر في **المجلة الآسيوية** الإنكليزية، في شهر يناير/ كانون الثاني سنة 1900 ص75 ـ 96، مقالاً عنوانه «سومرية أم خطوط سرية») أنهم «يطبقون على الرأي La thèse الذي لا يرى وجود مدنية سومرية «Antisumériste» وصفاً يجعله سخيفاً لا يستحق أن يكون رأياً، وهذا ما دفعه أنصار هذا الرأي عن أنفسهم دفعاً شديداً». (**المجلة السامية** سنة 1900، ص239 و240). على أن هذا اللوم يمكن أن يوجهه السومريون إلى خصومهم. ومن المألوف اللَّوم الذي يوجهه كذلك العلماء الذين لا يقرّون بالمدنية السومرية «Les Antisuméristes» إلى أنصارها بأنهم يغمضون أعينهم عن الحقيقة الواضحة، لما يعتقدونه خطأ من «انحطاط الجنس السامي المزعوم»؛ (مثلاً **المجلة السامية** سنة 1900، المقال السابق ص240 و244، للأستاذ «هاليڤي Halevy» ضد الأستاذ «رادو ـ Radau»).

ونحن هنا لا نريد أن ننصر فريقاً على فريق، لكننا نرى لزاماً علينا أن نلاحظ أن خصوم السومريين كثيراً ما تجاوزوا الحدود في استعمال هذه الحجة إلى درجة جعلتهم يقعون في ظلم فاضح؛ ذلك لأن الانحطاط الذي يعزى إلى الساميين هو نسبي كما سنبين، كما أنه ليس إلا في بعض النواحي فحسب. والأستاذ «هوميل»، ولو أنه من أنصار السومرية، انضم في هذه المسألة إلى خصومه، إذ لام «رنان» على وصفه الساميين بأنهم «جنس منحط». إن رأيه النهائي في الساميين هو أنهم، إذا قورنوا بالهنود الجرمانيين يكونون جنساً من مرتبة من المراتب الدنيا جداً، أو إذا عبرنا بكلامه حرفياً يكونون «جنساً منحطاً» (راجع =

«هوميل» **الشعوب السامية**، ص24). ونراه يكرر أكثر من مرة تعبير «رنان» (ص 24 و39)، ويهاجم ما ذهب إليه هجوماً شديداً حتى وصفه بأنه فرية، وأخذ في التدليل على عدم صحته. على أني لم أجد في مؤلفات رنان وكتاباته هذا التعبير «جنس منحط» مراداً به الساميين.

إني لأعتقد أن الفقرة التي يشير «هوميل» إليها هي: «إنني أول من يعترف بأن الجنس السامي، إذا قورن بالجنس الهندي الأوروبي، يعتبر حقاً تركيباً منحطاً من تركيبات الطبيعة البشرية» (رنان في كتابه **التاريخ العام للغات السامية**، ص4). لكن قرائن مختلفة وملاحظة وردت في الهامش قد خففا من وقع هذه الجملة التي تجاوزت التفكير في التعبير. بل إن المؤلف أوضح الأمر في كتابه إيضاحاً جلياً، حتى صار يرى أنه لا مجال لسوء الفهم، وإلى القارئ ما قاله:

«إننا إذا فحصنا الساميين الآريين من ناحية الشبه الجسمي، بل ومن ناحية الاستعدادات العقلية والغرائز الأخلاقية، لما ترددنا في جعلهم طبقة واحدة... فمن الناحية الجنسية يكون كلاهما جنساً واحداً هو الجنس الأبيض، وكذلك الأمر من الوجهة العقلية، إذ يتضح لنا أنهما أسرة واحدة، هي الأسرة المتحضرة» ص491. وكما قال في موضع آخر عن هذا الجنس إنه «الجنس الكبير القابل للوصول للكمال». «أما الأجناس المنحطة... فبينها وبين الأسرة الكبيرة التي تحدثنا عنها هوة تفصل بينها» (ص 495). ولنقارن الصفحات الخمس الأخيرة من كتابه، فقد عرض فيها بجلاء «المذهب الواجب اتباعه لتكوين فكرة» حسب رأيه «عن... توالي ظهور الأجناس في القارة القديمة:

1. الأجناس المنحطة...
2. الأجناس المتمدنة الأولى... الصينيون... والكوشيون والحاميون...
3. الأجناس النبيلة الكبرى، الآرية والسامية...». وأخيراً، عندما تحدّث عن الجنس السامي، «الذي احتفظ دهراً طويلاً بسمو ديني عظيم وانتهى إلى جذب جميع الشعوب الآرية تقريباً إلى ما جاء به من التوحيد» (ص 503)، صرح في شيء من المبالغة بأنه «من الممكن أن ننسب لهذا الجنس في غير مبالغة النصف على الأقل من عمل الإنسانية العقلي وتراثها» (ص3).

لقد توسعنا في ردّ «رنان» هذا، على الاعتراض الذي قد يوجه إليه، لنستطيع أن نتخذ منه ملجأ حين يوجه إلينا ما وجه إليه من لوم وتثريب على غير استحقاق =

وهكذا، نرى النضال شديداً وعنيفاً بين هاتين المدرستين: أنصار السومرية، وخصومها.

وفي انتظار اليوم، الذي نراه بعيداً، الذي يتفق فيه علماء المدنية الآشورية فيما بينهم، لا يسعنا إلا أن نقرر أن كل من ليس متفقهاً في هذه المدنية يعجز عن حل هذه المسألة؛ نعني مسألة أهل آشور وبابل والمدنية التي كانوا عليها، وهل هم جميعاً ساميون أو فيهم جزء كبير غير سام، وهل المدنية التي كانوا يعيشون في ظلها كانت مدنية سامية أو غير سامية كذلك[1]. والأمر الوحيد الذي نستطيع أن نؤكده هو أنه إذا لاحظنا المدى الذي وصلت إليه الأبحاث الخاصة بالمدنية الآشورية، يكون من الجرأة أن نجمل ما قيل عن البابليين أو الآشوريين سبباً لرفض أو قبول أي فرض خاص بالصبغة العامة للجنس السامي.

أما الآراميون أو السوريون فأصلهم سام بلا ريب، وإن كان انتشارهم التاريخي والديني محوط بالغموض[2]. وليس من اليسير

---

= وفي إسراف. والأستاذ «لينورمان ـ Lenormant»، الذي يُعدّ في الصف الأول من علماء السومريين، يصرّح كذلك بأنه «بعيد أن ننسب إلى سكان بلاد الكلدان الأوائل من غير الساميين جميع أسس المدنية البابلية القائمة على العلم»؛ ويرى أن نصيبهم من هذا التراث المجيد «كان أحد عواملها، لا العامل الأساسي فيها». (**السحر عند الكلدانيين والأصول الأكادية**، ص305 و306).

(1) أنصار المدنية السومرية ليسوا على اتفاق فيما إذا كان سكان «سومر» ساميين أو غير ساميين؛ فبعضهم يرى أن موطن الساميين هو وادي دجلة والفرات، وأن السومريين من أصل طوراني، وأنهم نقلوا من سيبيريا الشرقية الكتابة المسمارية والمدنية المتعلقة بها؛ وبينهم فريق آخر أكثر عدداً يرى أن السومريين المتحضرين هم أهل البلاد، ثم جاء الساميون غزاة لهم في شيء من الوحشية، وكان مجيئهم من الشمال أو من الجنوب.

(2) «**المختصر في تاريخ الأديان**» **Manuel d'histoire des réligions** للأستاذ =

أن نبين خطر الاختلاط بالأجانب وأثرهم العميق[1]، الذي غيّر كثيراً في السكان المتوطنين في وادي نانسانا والأُورنـت وعلى ضفاف الفرات[2]، أي في ملتقى ما كان من الغزوات المصرية والآشورية وملتقى طرق التجارة بين مصر وأوروبا وآسيا ـ ليس من اليسير أن نبيّن ما كان لذلك من أثر فيما كان يحيط بهم من غموض.

كيف نستطيع إذاً، أن نتخذ من هذه المدنية التي يعوزها النقاء والوحدة، والتي لم تعرف حتى اليوم تامة، حجة أو سنداً لتحديد مميّز للروح السامية[3].

وهكذا، نرى أن الشعوب التي استعرضناها إما مشكوك في أصلها أو نالت منها تغييرات عميقة أثـرت في طرزها الجسمي والمعنوي لما خضعت له من امتزاج وتأثر بغيرها، ولم يبق بعد ما تقدم من تلك الشعوب إلا العرب واليهود.

إنهم وحدهم هم الذين استطاعوا، إلى حد كبير ودون تغييرات عميقة، أن يحتفظوا بخصائص جنسهم الجوهرية وبروحهم الأصلية، منذ العصور التاريخية بل وحتى هذا اليوم، وإن كان هذا الاحتفاظ على شكلين مختلفين اختلافاً يسيراً.

---

= شانتيبي دي لاسوسي (Chantepie de la saussaye) ص134.

(1) «إن الآثار الباقية للديانة السورية ما زالت تحمل الطابع الآشوري الذي يرجع إلى عهد عريق في القدم، ومن جهة أخرى فإنَّ سورية أخذت في الاتصال بمصر في القرن السادس عشر على الأكثر». **المختصر في تاريخ الأديان**، ص171؛ وراجع أيضاً ص174.

(2) ماسپيرو «**تاريخ قديم لشعوب الشرق**» (**Histoire ancienne des peoples de l'orient**) باريس سنة 1875م، فصل 5 (وخاصة ص181 و186).

(3) شانتيبي دي لاسوسي، ص124.

لقد عزلت الطبيعة الإقليمية العرب عن غيرهم بنطاق من الصحراوات فحمتهم ـ أو كادت ـ حماية تامة من كل تأثير أو اتصال أجنبي، بله سيطرة غيرهم عليهم، وذلك امتياز قد يكون وحيداً في بابه في تاريخ الأمم(1). أما اليهود فقد كان مصيرهم الحياة المشردة والنفي وغير هذا من الكوارث الشديدة؛ وإذا كانوا مع هذا قد استطاعوا، بفضل صلابتهم المليئة بالاعتداد بالنفس، الاحتفاظ بعبقرية الجنس السامي الأصلية من غير أن تشوبها شائبة برغم ما سجله تاريخهم من صروف وأحداث، فالفضل في ذلك لا يرجع إلى الطبيعة بل إلى الدين.

لقد وجد الجنس العربي حماية من الخارج جعلت من الممكن أن يحتفظ بنقائه الأصيل، أما الجنس اليهودي فقد لجأ إلى نفسه ـ وإلى نفسه فحسب ـ في سبيل بقائه والاحتفاظ بكيانه كاملاً(2). وبذلك نجد الجنس الأول حفظ نفسه بسهولة ويسر وبدون مجهود؛ أما الجنس الثاني فقد حفظ نفسه بكفاحه الدائم ضد الضغط الخارجي وضد ميولهم الخاصة، أي بكفاحه ضد «الأمم» الأجنبية وضد جزء من نفسه.

لكن أشد الإرادات صلابة لا تستطيع أن تكافح باستمرار خلال أجيال متوالية من غير أن تنالها الهزيمة أو الوهن؛ فليس عجيباً، حين نرى عند العرب وعند اليهود ـ وكلاهم من سلالة (سيدنا) إبراهيم عليه السلام ـ مميزاً أساسياً واحداً، أن نراه في كل نقائه عند العرب،

---

(1) نحن نتكلم هنا بصفة أخصّ عن عرب وسط الجزيرة.

(2) راجع (ريس) «**التوراة ترجمة جديدة بمقدمة وشروح**»، العهد القديم، القسم الثاني «الأنبياء»، المجلد الأول سنة 1876م، المقدمة، ص43، 44.

وأن نراه مركباً عند اليهود لما دخل عليهم من الحضارات التي اتصلوا بها خلال التاريخ اتصالاً يختلف قوة وضعفاً.

إذاً، بين يدينا قسم واحد، وواحد فقط، من الجنس السامي قد احتفظ بنفسه وخصائصه نقية بقدر ما في الطوق، ويمكن لهذا اتخاذه طرزاً للجنس السامي جميعه: هذا القسم هو الشعب العربي. فإذا أردنا البحث عن مميز أو خاصة العقلية السامية، يجب علينا أن نتجه في بحثنا إلى هذا الشعب العربي[1]، الذي تكوّن في الصحراء فطبعته بطابعها العميق.

***

تمتاز الصحراء، كما تعرف بحرارتها الشديدة عادة، وبما يحدث فيها من تقلبات مفاجئة وعنيفة أحياناً. ففي الهضاب ووسط الجزيرة يعقب الصيف القاسي في حرارته الشتاء الشديد في برودته، بل قد يجيء في فصل واحد ليل قُرٌّ ثلجي بعد نهار قائظ[2]: فعند شروق

(1) كلمة «عرب» أول ذكر للعرب عام 800 قبل الميلاد ترجع إلى العصور العريقة في القدم، وهي بلا ريب من أصل سام. وفي العصور الأولى لم يكن يراد بهذه الكلمة شعب معين أو بلد معين، بل كان يراد بها كل منطقة قاحلة جرداء تغطيها هنا وهناك بعض المراعي النادرة العجاف. وبمضي الزمن انتقلت الكلمة من التعبير عن المنطقة إلى التعبير عن القبائل الرحّل التي كانت تضطرب فيها. (راجع الأستاذ «فرايتاج ـ Freytag» في كتابه: **مقدمة لدراسة اللغة العربية (Einleitung in das stadium der arabischen sprache)**، (مدينة بن عام 1861م ص1، 2. ففي الأصل إذاً كانت كلمة «عرب» وكلمة «صحراء» مترادفتين. وقد جاء في القرآن أن الأعراب هم العرب الرحل لا غير، أي عرب الصحراء، أي إن كلمة «أعراب» لا يراد بها البتة أهل مكة والمدينة مثلاً.

(2) انظر «شيرمير ـ Schirmer» في كتابه «**الصحراء**» **(le sahara)**، ص97 ـ 106 وص 143.

الشمس، كما عند غروبها، تحدث في خلال دقائق معدودات تقلبات جوية يبلغ من عنفها أن تتحول الصخور إلى فتات[1]؛ ومن ثم يتكوّن الحصى الذي تسفيه الرياح ويتحول إلى تلال من الرمال[2].

وقد تمضي شهور في هدوء تام، ثم تبدو بقعة في الأفق، وتأخذ في الاتساع، ولا تمضي لحظات حتى تغزو المكان كله، وهذه هي رياح السموم التي تدمر كل شيء، وتغرق القوافل وتنقل التلال من مكان إلى آخر[3]، وتغطي الأخوار وتغيّر شكل الصحراء.

ويحدث أن تمر سنوات لا مطر فيها[4]، ثم تظهر نقطة سوداء في السماء الصافية الزرقاء، وبعد دقائق معدودات تتحول إلى غيوم حالكة وتمتد إلى الجزء الأكبر من السماء، فعندئذ تأخذ الأمطار الشديدة في الانهمار. وفي مهابط الوديان تسقط السيول فجأة[5]، في موجات قوية تأتي على كل ما يقف في طريقها، حتى لتحمل معها الخيام المنصوبة وتغرق الجمال والجمالين[6]، وأخيراً تنقلب

---

(1) «شيرمير» في كتابه «**الصحراء**»، ص143 ـ 144.
(2) المرجع نفسه، ص150.
(3) هذه التلال ليست هي التلال الكبيرة القارة في أماكنها (راجع **نشرة الجمعية الجغرافية للجزائر وإفريقية الشمالية**، مقال «كوڤيه ـ cauvet» المعنون «رمال صحراء الجزاء» (les Saples du sahara algcrien) سنة 1908، ص149 و150).
(4) «شيرمير»، **الصحراء**، ص78.
(5) جاء الوادي! هذه صيحة الرجل العربي عند سقوط السيل لينذر بالخطر الداهم.
(6) ومن أشد الأخطار، بل ومن أكثرها حدوثاً، التي يتعرّض لها المسافر في الصحراء خطر الموت غرقاً، وإن ذلك لعجيب! (راجع «شيرمير» ص140، 82، 83). وفي عام 208هـ (فبراير/ شباط سنة 824م) حدث طوفان اجتاح مكة وأهلها. (انظر وستنفلد، **تاريخ مدينة مكة حسب الأسانيد العربية**، **geshichte (der stadt Mekka, nach den arabischen chraniken bearbeitet** =

المنخفضات القاحلة إلى مستنقعات. ثم يقف الطوفان فجأة كما جاء، ويجف السيل بعد أن اختفى ما كان منه من مستنقعات، وفي خلال عدة أيام تنمو الحشائش والنباتات نمواً سريعاً في هذا الجو الرطب الذي لن يستمر طويلاً، فتنمو الخضرة في الأراضي الشاسعة القاحلة وتظهر فيها الأزهار والحبوب(1). إلا أن شقة الشمس لا تلبث أن تعود فتشتد، وتهب السموم، ويجف ما كان رطباً، وتعود الصحراء قاحلة لشهور عدة أو سنوات أحياناً.

فالجنس الذي تكوِّن هذه البيئة(2) مهده، يكون جنساً هادئاً وبليد الإحساس عادة، وعرضة لأهواء نفسية فجائية وشديدة ولنشاط وقتي لا يقاوَم، كما نرى منه أحياناً كرماً تقليدياً فأحياناً قسوة وحشية. إنه يكون جنساً مضيافاً ونهاباً معاً، وشرهاً وكريماً، أي يكون جنساً جديراً في آن واحد بالإعجاب واللوم، فهو مزيج عجيب من الميول والنزعات المتقابلة أشد التقابل(3) عند هذا الجنس تتصل الأطراف،

---

= ليبزج عام 1861م، ج 4، ص191، 192؛ وانظر أيضاً الذهبي، كتاب **الميزان**، عام 208هـ.

(1) شيرمير، **الصحراء**، ص192 ـ 193.

(2) نحن لا نسند هذه النظرية العامة التي تذهب إلى أن خواص الأجناس ترجع فقط إلى البيئات التي تكون مهاداً ومضطرباً لها. والأمر هنا يتعلق على الراجح بحالة خاصة: إنه قد لا يكون لأي بيئة أو وسط، فيما عدا الأقاليم القطبية على الإنسان تأثير معين طاغ لا يقاوم بالدرجة التي تكون لتأثير الصحراء. إنه ليس في الصحراء أساليب متعددة للحياة، ولهذا نجد أهلها يظلون تقريباً على حالة ثابتة خلال العصور.

(3) راجع «ديفرچيه ـ Dervergers» في كتابه: «**بلاد العرب ـ Arabie**»ومعه مصور لها للأستاذ «جومار ـ Jomard»، باريس 1847م، ص103 ـ 104 وما يليها إلى 136. لقد فسر المؤلف بإيجاز هذا الاختلاط للصفات المتقابلة بتأثير البيئة =

أو يمتزج بعضها ببعض، أو يخلف بعضها البعض فجأة وبلا تمهيد: ليس عنده أحوال وسطى، ولا درجات أو تنوعات في العاطفة والفكر[1].

هذا في رأينا، على التحقيق، الخاصة أو المميز الجوهري الأساسي للجنس السامي إذا ما قورن بالجنس الآري، بل إن ذلك بصفة خاصة هو مميز الشعب العربي. إن هذا المميز هو: تفضيل الطرفين، وقرن الأضداد، والمتشابهات بالأولى، والانتقال من هذا إلى ذاك انتقالاً فجائياً. أما المميز السائد للعبقرية الآرية فهو التقريب التدريجي بين الأضداد، ووصلها بعضها ببعض وصلاً متناسقاً بفضل ما يضعه بينها من الأطراف الوسطى المختارة بمهارة؛ فهو الوحدة في الاختلاف، وهو الشعور بالتنوع والتدرج المتوالي داخل سلسلة منسقة تنسيقاً منظماً.

وسنستعرض استعراضاً سريعاً بعض الأمثلة التي تثير أو توحي بأمثلة أخرى، والتي من السهل أن نأتي بغيرها إلى ما لا يحصيه العادّ، لنثبت منها أن هذه الصيغة البسيطة: «قرن المتضادات» تلخص جميع أمور العالم العربي وشؤونه، ولا سيما العالم العربي الإسلامي: الدين، والتاريخ، والنظام السياسي والاجتماعي، والفن بمختلف ضروبه، واللغة، بل والملابس والطهي أيضاً. إلا أن هذا المميز يبدو

---

= وبطبيعة الحياة التي يحيونها، (ص 104).

(1) راجع «رنان»، **التاريخ العام للغات السامية**، ص11: «فبوجه عام نرى أن الشعور بالتنوع ينقص إلى حد ملحوظ عند الشعوب السامية». وسنبين فيما بعد أنه فيما يتعلق بالمميزات أو بالخصائص أن البساطة تختلف تماماً عن عدم الشعور بالتنوع. وهنا، فيما نرى، أصاب «رنان» المميز الصحيح، ولكن لا يبدو أن لحظه.

طبيعياً، ويتجلى بوضوح شيئاً فشيئاً، كلما انتقلنا من المظاهر الدنيا إلى المظاهر العليا لعبقرية الجنس أو العربي.

***

1 ـ كثيراً ما بولغ في بساطة الطهي العربي، ومع هذا فما ينبغي أن نبحث في هذه البساطة عن مميز العبقرية العربية أو العبقرية السامية، وسنجد في هذا المظهر ذاته البرهان الأول على ما أقول(1).

ولست أريد هنا أن أتحدث عن الطهي الممتاز، الذي دخلت فيه عناصر عالمية، الخاص بأهل المدن الأغنياء، ولا عن طهي العرب القارّين، بل أقصد بالحديث الأعراب سكان الصحراوات والأدغال، أي الرحّل وشبه الرحل، والورثة الطبيعيين للتقاليد العربية الخالصة وللطرق «Recettes» الأصلية الخاصة بالطهي أو غيره(2). ولكن من

---

(1) إن ما نستند إليه في هذه الناحية من بيانات وتفاصيل، لبيان خصائص الطهي العربي والملابس العربية، مستقى حقاً من شمال أفريقية، لكن البلاد العربية الأخرى لا تختلف في هذا الصدد عن هذه البلاد إلا بفوارق لا خطر لها، وإذاً فاستنتاجاتنا العامة تنطبق على البلاد العربية جميعاً.

(2) ينبغي أن نتذكر أن سكان مدن الشرق قد اختلطوا بغيرهم، من الذين يعيشون بين ظهرانيهم، اختلاطاً لا مثيل له، لذلك لم يحتفظوا بالتقاليد الأصيلة خالصة، وعرب المدن لم يشذوا عن هذه النظرية، ولهذا ـ فيما يتعلق بالعادات والتقاليد ـ نراهم جميعاً ينادون بتفوق عرب الصحراء ويسمونهم الأصليين، أي إنهم من العنصر النقي والأصل القديم. فإلى الصحراء كان يذهب أبناء سراة المدن وطلاب اللغة الصحيحة الدقيقة والنحاة ليتلقوا دروساً في النطق والكلام الفصيح (راجع رنان، **التاريخ العام للغات السامية**، ص350؛ وراجع أيضاً الكونت دي لاندبرج (Landberg) في كتابه: «**اللغة العربية ولهجاتها** ـ **La Langue arabe et ses dialects**» ليدن سنة 1905 ص25؛ وباسيه ـ B. Basset في كتابه: «**الشعر العربي في العصر الجاهلي Le Poésie arabe** =

البديهي أن تعرّف الطهي العربي وخصائصه لا يكون على أتمه عند الطبقات الفقيرة، بل من الواجب أن نذهب إلى مضارب الزعماء لنعرف في جلاء ودقة الطهي العربي الحقيقي.

إن العربي المقيم في الخيام الرحبة الواسعة يُظهر كرمه، لا في الضيافات الكبرى فحسب، بل كذلك عندما ينزل عليه أحد الأفراد من الطبقات الوسطى. عندئذ يمد سماطاً ترى عليه ألواناً عديدة مختلفة تتطلب إعداداً معقداً وحاذقاً. فالطهي العربي يختلف عن طهينا اختلافاً جوهرياً؛ لا من ناحية بساطته أو عدد العناصر القليلة المكوِّنة له أو الطابع الساذج في إعداده، بل يختلف أيضاً في طريقة تركيب العناصر في كل لون، وكذلك في ترتيب تقديم الألوان على المائدة.

ولنذكر بعدما تقدم من تمهيد أنه عند الأوروبيين، فيما عدا قليلاً من الاستثناءات التي لا تؤثر كثيراً في القاعدة[1]، نرى الألوان التي

---

= **anté - islamiqne**» باريس سنة 1880 ص56). والدين وحده هو الذي شذّ عن هذه القاعدة؛ ذلك لأنه في المدن وحدها يمكن أن توجد هيئة دينية منظمة تعلم العامة أو الجمهور تعليماً دينياً منظماً في المساجد والمعاهد التابعة لها، ولهذا نرى إذا أذن للصلاة يبادر البدو إلى تقديم واحد من الحضريين ليكون لهم إماماً ولو كان أصغرهم سناً. وفيما خلا هذا نجد القاعدة والقانون أساسهما تقاليد البدو الرحل وعادات الصحراء.

(1) هنالك بعض الألوان الأوروبية، كما في إنجلترا وألمانيا يجتمع فيها «السجق» والمربى مثلاً، لكن هذا شاذ نادر. أما في الطهي العربي فالقاعدة ـ كما قلنا ـ مزج العناصر والأصناف المتباينة والمتضادة. هذا، ولسنا في صدد قواعد مطلقة، بل في صدد بيان اتجاهات وميول تزداد وضوحاً في جنس من الأجناس عنها في جنس آخر، ونجد مع ذلك أثرها في جميع فروع النشاط الإنساني. إن مثل هذه الملاحظات لا تبدو قيمتها الحقيقية إلا إذا طبقت على المجموع، وإن =

تقدم على الموائد تتكوّن من عناصر مختلفة يضاف إليها بعض التوابل، ثم تعالج علاجاً الغرض منه ربط بعضها ببعض وجعلها شيئاً واحداً متناسقاً.

أما في الطهي العربي، فالأساس أو القاعدة العامة إدماج العناصر المختلفة اختلافاً شديداً، بل والمتناقضة تناقضاً شديداً؛ مثل الفلفل واللبن، والفلفل والفاكهة الحلوِة الطعم، والفلفل والعسل. وقد لا يجتمع النقيضان في لون واحد، ولكنهما قد يتتاليان بلا فاصل بينهما؛ فيقدم مثلاً لون كثير الفلفل والتوابل الأخرى، ثم يتلوه لون من الحلوى الشديدة الحلاوة حتى لتثقل على النفس ـ مع لذّة طعمها ـ بعد إصابة القليل منها، وهذا على الأقل لمن لم يتعودها من الأوروبيين.

وبالإجمال، فإن نظام المائدة من شأنه أن يثير دهشتنا وعجبنا لمخالفته عاداتنا، بل وجميع آرائنا: فهو يبدأ بالقهوة، وينتهي بصنف يسمونه الكسكسي أو الطعام. بينما النظام في الموائد الأوروبية يسير على أساس من التدرج يتفق وألوان الطعام، فهو نتيجة اختيار منطقي معقول.

---

= صادفنا شيء من الشذوذ في التفصيلات فإنه لا يكون دليلاً في شيء.
وليس لدي فكرة عن الطهي الهندي مثلاً، ولكن إذا فرضنا أن الطهي الهندي، وحتى طهي شعبين أو ثلاثة من الشعوب الآرية، يقارب في كثير الطهي العربي، فلن يؤثر ذلك في النتائج التي سأصل إليها، أي لا يجعلها أقل حقاً في مجموعها. ولو فرضنا أن مميز جنسين من الأجناس لا يظهر بمثل هذا الوضوح في فرع من الفروع الثانوية، كالطهي مثلاً، فإنه ليكفي أن نقرر أن هذا الفرع شاذ عن القاعدة أو الصيغة التي تنطبق على جميع الفروع الأخرى، على أننا نعتقد أن المميز، الذي أشرنا إليه فيما سبق، ينطبق على الطهي كما ينطبق على سواه من الشؤون أو المظاهر الأخرى.

لكن من الحق أن نقرر أن النظام الذي أشرنا إليه عند العرب، يخضع لما تقتضيه أحوالهم وضرورات حياتهم ومعيشتهم.

إن الضيف يحل في وقت غير محدد، حتى ولو كان مدعواً للغداء أو العشاء: إنه يجيء من مسافات بعيدة، فمن الواجب أن نحسب لعوارض الطريق حسابها، فضلاً عن أن العرب لا يعرفون الدقّة في المواعيد، ولهذا فالتأخّر ساعات لا يُعدّ عندهم شيئاً ذا خطر. فإذا حلّ الضيف، بعد هذا وذاك، تبدأ النساء في تجهيز الطعام؛ وبين يدي الطعام يقدم ربّ الدار القهوة مراراً عديدة كي لا يمل الضيف الانتظار الذي قد يكون طويلاً. ولا عجب؛ إذ إن الأمر يتطلب ذبح خروف أو أكثر، والحال يتفاوت بتفاوت مركز الضيف أو عدد الآكلين، وإعداد الخروف حتى يصير شواء يحتاج إلى زمن ليس بالقصير وليس الأمر أمر الشواء وحده، بل لا بدّ من صنع الكسكسي أو الرقائق اللازمة لأصناف الحلو. وأخيراً، يتمّ إعداد بعض الألوان، دون الأخرى التي تتطلب عناية أكبر ووقتاً أطول. وبين هذا أو ذاك، من الألوان المختلفة، يتألم الضيف من الجوع ويمل الانتظار، فهل يترك مع جوعه وملله لتُقدّم له أخيراً مائدة أفضل وأحسن نظاماً؟

وقد يُشكّ في أن الآريين أنفسهم يستمسكون في مثل هذه الحالة بما توجبه تقاليدهم من تدرج وانسجام في تقديم ما يجب للضيف، إلا أن الواحد منهم يجد نفسه مضطراً ـ بلا ريب ـ للمبالغة في الاعتذار، عما يفوته من رعاية تقاليد الذوق السليم، بأنه لا يحب للضيف أن ينتظر طويلاً. بينما العرب لا يخطر لهم ذلك ببال. إنهم، في غير قلق أو ألم، يقدمون الألوان الواحد تلو الآخر كلما انتهى

طهي كل منها، حسب النظام الذي تفرضه عليهم الظروف والملابسات، من غير أن يبدو لهم ذلك غريباً، بل يرونه النظام الطبيعي.

وإلى القارئ بيان ألوان الطعام، في عامة الموائد عادة، حسب ترتيبها: عدّة أقداح من القهوة؛ ثم عدة طواجن متتالية، مثل اللحم المطهو بقمر الدين، واللحم المطهو بالكمثرى أو البطاطا الحلوة أو العسل، وجميعها كثيرة التوابل؛ ثم الرقاق بالزبدة والعسل، ثم الشواء وهو الخروف كاملاً أو نصفه، وأخيراً يجيء دور الطعام أو الكسكسي. ونلاحظ بعد ذلك كله أن شرب الماء لا يكون إلا بعد الانتهاء من الطعام، وهو أمر عجيب في هذا الجو ومع هذه الأصناف، وإذاً يظل الأكل والشرب هكذا منفصلين[1]!

بعد هذا، نستطيع في إجمال أن نبين جميع خصائص الطهي العربي: الميل نحو الأطراف؛ ووضع النقيضين جنباً إلى جنب، إما بتواليهما توالياً مفاجئاً، أو بخلطهما من غير أن تفصل بينهما ألوان أخرى تعتبر متوسطات[2].

وهذه الخصائص التي فرضتها على العرب منذ القدم حياتهم غير القارة، ما لبثت أن أصبحت أمراً طبيعياً في رأيهم؛ إذ إن حياة الصحراء، بما فرضته من عادات في ناحية الطهي، قد كان من نتائجها

(1) ألا ينبغي أن نرى في هذا المميز إشارة إلى نزعة تميل إلى الفصل بين النقيضين أقوى من ميلها إلى الخلط بينهما دون وسيط.

(2) ويمكننا أن نضيف إلى الخصائص: وضع المتشابهات (الطواجن) وتكرارها جنباً إلى جنب. بينما الأوروبيون لا يمكن أن يفكروا في تقديم سلسلة من الألوان المتماثلة تقريباً في مأدبة واحدة، الواحد عقب الآخر.

العامة أن صاروا يميلون إلى هذه الخاصيات نفسها في شعورهم وفي نزعات عقليتهم[1].

***

2 ـ ودراسة الملبس العربي تقودنا إلى نتائج مماثلة، على أننا لن نستطيع هنا أن نشير إلى الخواص الظاهرة البارزة.

الملبس عند العرب كالطهي، إذ كان هو الملابس البسيطة والباهتة في ألوانها؛ وذلك بأن العربي القح، أي العربي من الرّحّل، فقير في أغلب الأحوال. نعم، إن الزعماء أنفسهم يرتدون غالباً ثياباً باهتة الألوان ولا زركشة فيها، ولكنهم في حالات خاصة نراهم يؤثرون الملابس الزاهية ليظهروا فيها بمظهر الأناقة. وربما كان من الطبقات الأخرى من يحاولون في حدود طاقتهم، الاقتداء بهم وتقليدهم في أذواقهم وفيما يفضلون ويؤثرون.

والفرق ظاهر بلا ريب عند العرب أكثر منا، معشر الأوروبيين، فيما يرجع إلى ملابس الأعياد وملابس الأيام الأخرى.

في الأعياد نراهم يميلون ميلاً شديداً إلى الألوان الزاهية، وكثيراً ما ينجحون في تنسيقها تنسيقاً يتفق إلى حدّ كبير مع الذوق[2]: على أن من العبث أن نبحث، حتى بين أجمل أزياء

---

(1) وهكذا، أصبحت العادات الضرورية بمضي الزمن ذوقاً طبيعياً وميلاً غريزياً. وفقدان الترتيب والتدرج، الذي يسود في تقدم الطعام، قد تحول إلى مميز من مميزات الجنس، حتى إن العرب الذين صاروا قارين في المدن وعلى صلة بالأوروبيين لم يفكروا في تغيير هذه العادات، بل هذه النزعة يبالغ فيها بعض سكان المدن من العرب.

(2) فهم يمزجون مثلًا الأحمر بالأخضر راجع (لابي) **المدنيات التونسية**، ص258، =

الأعياد عند النساء وغير النساء، عن تلك الألوان الخفيفة الجميلة المتدرجة التي هي من خصائص ذوق المرأة الأوروبية السليم، وخاصة ذوق المرأة الباريسية[1]. ولنضف إلى ذلك أن العرب لا يؤثرون من العطور إلا الأنواع الزكية الساطعة الريح، كالمسك والبخور والزباد والياسمين.

أما الثياب العربية نفسها، فإنها لا تتميّز عن الثياب الإغريقية القديمة أو الأوروبية الحديثة في بساطة قطعها أو حياكتها. ولا أريد أن أطيل في التحدث عن التوشية بالمخرّم، والتوشية الذهبية التي تزين بها بعض الثياب في إسراف، وسأكتفي في الاستدلال على ذلك بطيات البرنس والثنايا العديدة للسراويل التي يأتزر بها الرجال والنساء على السواء، وذلك إلى الطريقة الفنية في لف العمامة المصنوعة من خيوط وبر الإبل. وفي اختلاف الملابس العربية عن الأوروبية نجد الأمر يرجع إلى انعدام الأشكال المتوسطة، وفقد التدرج في الألوان، ومقابلة الألوان الزاهية والمتناقضة بعضها مع بعض.

* * *

= إذ يقول: «اللباس الوطني في تونس هو الجلباب الأحمر والأخضر».

(1) ولا نستطيع أن نوافق إلا جزئياً على رأي الأستاذ «لاپي» وحكمه. إنه بعد أن قال: «إن اليهود يمزجون بلا ترتيب ألوان ملابسهم، التي هي صداري برتقالية فاقعة تحت البرنس الأزرق»، عاد فقال: «إنها تتناقض كل التناقض مع ألوان الملابس الإسلامية المتناسقة تناسقاً سليماً» (**المدنيات التونسية** ص20). إنه مما لا ريب فيه أن ألوان الملابس العربية لا تكوّن مجموعات صاخبة، وقد بيّنا السبب في هذا، ولكنها أيضاً لا تكون مجموعات متناسقة تناسقاً دقيقاً: إنها فحسب متقابلات تقابلاً محكماً دقيقاً.

3 ـ ومميزات اللغة العربية لا تختلف عما تقدم تماماً[1]. إنه ـ حقاً ـ لا تتميز اللغة العربية عن اللغات الهندية الأوروبية، حتى الغنية منها، بالبساطة؛ وإن الكلمات العربية الأصلية لا تتركب من أكثر من ثلاثة حروف؛ وإن من المستحيل الوقوف على كلمات مركبة في اللغة العربية. كل هذا حق، ولكن مع ذلك نرى مفردات هذه اللغة بلغت من الكثرة والغنى مبلغاً يثير الدهشة والعجب. وذلك بفضل مقدرة العرب في استعمال حروف الزيادة، التي تضاف إلى الحروف الأصلية في أولها أو حشوها أو آخرها، فتكوّن كلمات جديدة من المادة نفسها[2]؛ وكذلك بإضافة بعض حروف الزيادة إلى مصدر الفعل تعمل قواعد التصريف العربية على اشتقاق عدد لا يكاد يصدق من الأبنية أو الصيغ الكاملة والمختلفة، والتي تغاير معنى الفعل

---

(1) المقصود هنا اللغة العربية الفصحى، التي تحدث بها محمد، أي لغة قريش، وبالإجمال لغة القرآن التي ظللت اللغة الفصحى، لا اللغة التي أطلق عليها اسم اللغة الدارجة والتي نال منها التغيير والتشويه نيلاً كبيراً لعوامل مختلفة فعلت فعلها خلال القرون العديدة الخالية. وكان من جهل العرب بالقواعد العامة التي بها تتطور اللغات، أن رفضوا دائماً الاعتراف بوجود هذه اللغة الأخيرة، نعني بها اللغة الدارجة، بل ما زالوا حتى اليوم يسمونها لغة بربرية، أي «baragouin» وذلك في عامة بلاد المغرب.

(2) «يبلغ عدد المترادفات التي تدل على كلمة ثعبان أكثر من مائتين، وتوجد خمسمائة كلمة للدلالة على الأسد، وأكثر من ألف للدلالة على السيف». (ديفرجيه: **بلاد العرب** ص127). «وتوجد كلمات خاصة للدلالة على كل خطوة من خطوات الجمل وأطوار نموه، وفي ري ظمئه تستعمل عبارات مختلفة حسب عدد الأيام التي مرت عليه وهو عطشان (تُسمّى إظماء الإبل، المترجم). وكذلك السيل والحجر والغمام والبئر لها أسماء متعددة بعدد أشكالها المختلفة». نفسه ص27 أيضاً.

الأصلي، كما هو الحال مثلاً في الصيغة المتوسطة في اللغة اليونانية والصيغة الفاعلية في اللاتينية[1]. وهناك عشر صيغ أو إحدى عشرة صيغة تنطبق مبدئياً على جميع الأفعال وتستعمل استعمالاً جارياً، ولكن في رأي بعض النحاة يصعد العدد إلى خمس وثلاثين[2].

وأخيراً فإن صيغة جمع الأسماء في اللغة العربية معقدة تعقيداً لا نجده، بل لا نجد فكرة عنه، في اللغات الهندية الأوروبية.

وبعد، فكيف يمكن إذاً فيما يتعلق باللغة العربية، على الأقل[3]،

---

(1) يقول «رنان» إن البساطة من خصائص الأجناس العربية، إلا أن ما أشرنا إليه هنا يدل على خطأ ما ذهب إليه، ولا ينهض دليلاً ضدنا في شيء ولو أن هذه الصيغ في الأفعال ليست إلا مجرد تنوع في المعنى أو في الدلالة؛ ذلك بأن هذا التنوع الكثير لا يسير على نظام تدريجي ثابت ومستمر، كما أنه ليس ناشئاً عن سلسلة حدود وسطى متدرجة بين نقيضين، بل إن هذا التنوع أدنى إلى أن يكون تعدداً غير منتظم لا تناسقاً.

(2) انظر «برينييه ـ Bresnier» في كتابه: **«دروس عملية ونظرية في اللغة العربية» Cours pratique et théorique de langue arabe**، الجزائر عام 1855م، ص372.

(3) يظهر أن «رنان» كان يفكر عند كتابة هذه الفقرة، في اللغة العبرية على الأخص التي أخذ منها تقريباً جميع أمثلته. لكن العبرية، وإن كانت أبسط نوعاً في بعض النواحي من العربية، فإنها من نواح أخرى أكثر منها تعقيداً: مثال ذلك نظام استعمال الحروف المتحركة من ناحية، وقواعد الشكل من ناحية أخرى. وكذلك هناك بعض اللغات السامية، كالأثيوبية، تمتاز الأفعال فيها بنظام أبنية أكثر تعقيداً وأغنى من العربية أيضاً.
ولنذكر أخيراً أنه بفضل الكشوف الحديثة ضاعت أهمية أقوى ما استند إليه «رنان» في القول بأن اللغات السامية تمتاز بالبساطة. إنه كان يقول: «ولو أن في اللغة العربية الأدبية أو الفصحى نظاماً خاصاً لضبط أواخر الكلمات، إلا أنه يجب أن نعترف على الأقل بأن هذا وذاك ليسا من الأمور الذاتية في اللغات =

التسليم بما يقول «رنان» وهو أن البساطة التي اختص بها الجنس السامي نجدها في اللغات السامية نفسها[1].

وإذا كان الأمر هكذا، فما هي الخصائص المميزة للغة العربية، بالنسبة إلى اللغات الآرية؟

إنها **أولاً**: فقدان التوازن والتناسق بين العناصر المكونة للغة، وهي الحروف الساكنة والحروف المتحركة، إذ نرى بين هذين النوعين تفاوتاً بيّناً جداً. ذلك أنه بين ثمانية وعشرين حرفاً، وهي حروف الهجاء في العربية، لا نجد إلا ثلاثة متحركة، بل إن ثلاثة الحروف المتحركة هذه تنطق غالباً بشكل غير بيّن أو مميز، وهذا ما يجعلها جزءاً ثانوياً في الكلمات. إنها لا تدخل في تكوين أصول الكلمات، ولا تضاف إلى الحروف الأصلية إلا لتعيين الوظيفة أو العمل الخاص بالكلمة من وجهة التصريف والنحو.

لهذا لا عجب إذا وجدنا اللغة العربية الدارجة تبسِّط الأمر فتلغي الحروف المتحركة في غير ضرر محسوس لوضوح الكلام. ولنضف

---

= السامية، وآية ذلك أنه لا يوجد في اللغات القديمة منها إلا بشكل أولي جداً: بعض الكلمات ذات المقطع الواحد الدخيلة في اللغة والتي جاءت فانضمت إلى أول الكلمات بدلاً من أن تأتي في آخرها (رنان **التاريخ العام للغات السامية**، ص19) من الحق أن هذا صحيح فيما يتعلق باللغة العبرية، ولكن هل اللغة العبرية أقدم من العربية؟ ومع هذا ففي اللغة الأقدم بكثير من اللغات السامية المعروفة الآن، أي في اللغة الآشورية البابلية، كشف علماء الحضارة الآشورية نحو نهاية القرن التاسع عشر نظام ضبط أواخر الكلمات نفسها الذي نجده في لغة القرآن [الكريم] وفي الشعر الجاهلي مع اختلافات يسيرة. راجع «هوميل» في كتابه: «**الشعوب السامية ولغاتها**» ص55 ـ 57.

(1) رنان، **التاريخ العام للغات السامية**، ص18.

إلى ذلك أن الحروف المتحركة لم تكن موجودة في الكتابة الأولى للساميين، سواء منهم العرب واليهود والفينيقيون[1]، وفيما عدا النصوص المقدسة، كالقرآن في العربية، نجد العرف الدائم هو عدم كتابة الحروف المتحركة. وهذه الحروف لا توجد في الأبجدية السامية التي لا تشمل إلا الحروف الساكنة.

هكذا الأمر في هذه الفصيلة من اللغات، بينما نرى اللغات الآرية الغنية بالحروف المتحركة تضع هذه الحروف على قدم المساواة مع الأخرى الساكنة، فتدخلها في تكوين أصول الكلمات، وتشركها مع الساكنة بنسب متساوية تقريباً[2]، وتولد منها تراكيب مقطعية عديدة مختلفة متناسقة. أما اللغات السامية، وخاصة العربية، فالحال كما عرفنا، أي لا توازن فيها بين الحروف المتحركة والحروف الساكنة بأي شكل من الأشكال.

**وثانياً**: إن التضاد واضح جداً بين الحروف الساكنة الجافة جداً، مثل الحاء والخاء والعين والغين والقاف، أو المفخمة مثل الصاد والطاء، وبين بعض الحروف الساكنة اللينة جداً والتي تنطق من بين

---

(1) إذا كان الأصل الجنسي للفينيقيين مشكوكاً فيه، فإن الطابع السامي للغتهم ليس محلاً للشك.

(2) إن كثرة الحروف المتحركة أمر جدير بالملاحظة بشكل واضح في بعض اللهجات الآرية، وبخاصة في اللهجة الأيونية من اللغة اليونانية التي تشمل عدداً كبيراً من الكلمات الكثيرة الحروف المتحركة؛ ومع ذلك، فبالرغم من كثرة استخدام الحروف المتحركة في اللهجة الأيونية، فإننا لا نستطيع القول بطريقة عامة بأن التوازن غير موجود بين الحروف المتحركة والحروف الساكنة، كما هو الحال في اللغات السامية ولا سيما العربية التي تتجه بوضوح نحو الحروف الساكنة.

الأسنان وتقارب في مخارجها أصوات النساء مثل الثاء والذال. وكثيراً ما يتلو حرف شديد القوة حرفاً آخر شديد اللين في كلمة واحدة[1]. بل يحدث أن تجتمع معاً حروف ساكنة، مثل الضاد والظاء، وهي خفيفة ومفخمة في آن واحد، وهكذا تجتمع الأضداد في مقطع واحد[2].

---

(1) مثل حث، وختر، وخذ، ونحوها.

(2) من الممكن أن يثار هنا اعتراض، هو أن من أهم الوسائل التي تصطنعها اللغات السامية وبخاصة العربية التغيرات الصرفية بزيادة حروف في أواسط الكلمات (مثل كلب وكلاب، مفتاح ومفاتيح، عَلم وعلم وتعلم إلخ)، وإن هذا التغيير لا يتفق وما نذهب إليه في خصائص الروح السامية، وإن هذا يعني شيئاً آخر غير مجرد الزيادات المختلفة. وفي الرد على ذلك، إلى حدٍّ كبير، حسبنا أن نلاحظ أنَّ التغيير الذي يكون في أواسط الكلمات العربية لا يتعدى غالباً تكرار حرف ساكن، أو مجرد مد حرف متحرك، وكلاهما تقريباً سيان. ويبقى بعد هذا وذاك حالة زيادة حرف ساكن أجنبي في أصل الكلمة؛ لكن هذه الحالة نادرة إلى حدٍّ كبير: إذ حين نستعرض الصيغ الإحدى عشرة للأفعال الثلاثية المستعملة، لا نجد ذلك إلا في واحدة فقط منها، وهي الصيغة الثامنة، أي «افتعل» ومن الحق أني لا أستطيع أن أدخل هذا الاستثناء في الصيغة التي اقترحتها تُعبّر عن خصائص الجنس السامي، اللهم إلا إذا كانت صيغة الفعل الثامنة هذه صيغة حلّت محل الصيغة الثالثة، أي «تفعل» التي سيكون إذاً الوزن الخامس تركيباً منها. وربما كان هذا التكوين ليس فيه صيغة العقلية السامية أو العقلية الآرية. وقد يستند بعض الباحثين إلى هذه الحالة الشاذة القليلة الخطر، أو غيرها من أمثالها، ويزعم خطأ الصيغة التي رأيت أن أدخل فيها العقلية السامية، أي العقلية العربية، وإذاً فأجيب بأنه أساء، فهم فكرتي الأساسية. إنني لم أدع وضع صيغة رياضية حتى يقال إنها خطأ حين تصطدم بأقل شذوذ أو استثناء، بل الأمر كما قلت في الصفحات الأولى من هذا البحث (ص 29 ـ 33) لا يعدو مجرّد تقريب إلى الحقيقة أساسه عدد كبير من الظواهر حتى تتفق وتتلاقى على تنوعها واختلافها الكبير.

فإذا ما انتقلنا إلى النحو وجدنا الخصائص التي ذكرناها للغة العربية واضحة وضوحاً تاماً لا ينكره «رنان» نفسه، وإن كان قد سار في طريق مختلف عن طريقنا: وقد عبر هو نفسه عنها بعبارات محددة دقيقة، حتى لنرى الاكتفاء بإيراد عباراته حرفياً مع شرحها. إنه يقول: «إنه ينقص الساميين عامة إحدى درجات التراكيب التي نعتبرها ضرورية للتعبير عن الفكر تعبيراً كاملاً؛ فآخر ما يعنون به ضم الكلمات في جملة واحدة، وهم لا يفكرون في ضم الجمل نفسها بعضها إلى بعض؛ فأسلوبهم كما يقول أرسطوطاليس[1] هو «الأسلوب اللانهائي»، الذي يتبع طريقة الجزئيات المتراكمة التي تتعارض والجملة الكاملة في تجانسها المعروفة في اليونانية واللاتينية؛ فالشيء المفضَّل عندهم في البلاغة، كما هو الحال في المعمار، هو الزخرفة العربية المعروفة»[2]. وهنا يقول رنان: «إن الأسلوب الساميّ ينقصه نقصاً تاماً الرؤية عن بُعد؛ ذلك بأن اللغات السامية مبسوطة بسطاً، ولا تأخير فيها ولا تقديم، فهي لا تعرف من طرائق التعبير غير قرن الأفكار بعضها ببعض»[3].

وارتباط الجمل بعضها ببعض لا يكون في العربية إلا بطريقة واحدة، هي الربط بحرف الواو[4] أو حرف الفاء يلصق بالكلمة

(1) (ملاحظة رينان) Rhét, I. III, C. VIII édition Bekker.
(2) **التاريخ العام للغات السامية**، ص21.
(3) المرجع نفسه، ص20.
(4) ليس في النحو العربي إلا ثلاثة أنواع للكلمة، تنتظم الأنواع العشرة المعروفة لدينا، وهي: الفعل، والاسم (الذي يشمل عندنا الاسم والصفة واسم الفاعل واسم المفعول والضمير)، والحرف (ويشمل أداة التعريف، والظرف، وحروف الجر، وحروف العطف، وحروف التعجب).

الأولى من الجملة التالية[1]، ولذلك يجد المرء شيئاً من العسر في اختيار أحدهما، وليس على ما أعلم بين كتب النحو ما يبيّن الاختلاف والفرق الحقيقي بين هذين الحرفين.

إن الفرق بينهما على ما أظن هو أن الواو تفيد معنى «فضلاً عن ذلك» أو «بعد ذلك»، أما الفاء فمعناها «إذاً»[2]. فالحرف الأول يشير إلى الإضافة وتعداد الأشياء أو الأعمال التي ليس بينها صلة[3] أما الثاني فيدل على التعقيب وتوالي أشياء توالياً مباشراً، كما يدل على تبعية منطقية أحياناً[4]. كلا الحرفين إذاً يدل على وضع أفكار (أو أحداث) بعضها بجوار بعض؛ ولكن مجرد وضع حين نستعمل الواو، ووضع كامل يدل على التتابع، يدل على شيء من الربط المنطقي حين نستعمل الفاء. ولكن التركيب العربي لا يؤدي، لا في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية، إلى تكوين سلسلة متوالية من الجمل التي يتبع بعضها بعضاً، كما هو الأمر في اللغات الآرية، تبعاً لما يوجد بينها من علاقات متنوعة، في وسط جملة منظمة تنظيماً متناسقاً، أي جملة واحدة ومركبة في آن واحد[5].

يجب، إذاً ألا نبحث في البساطة عن المميز الخاص باللغة

---

(1) وحروف العطف الأخرى، وهي جداً قليلة تدخل على الجملة غالباً بواسطة الواو أو الفاء. وما قيل عن العربية ينطبق على اللغات السامية الأخرى؛ ففي العبرية يحلّ حرف واحد محلّ هذين الحرفين، [وهو الواو].

(2) يظهر ذلك في هذا المثال ونحوه: ضرب الرجل زيداً وعمراً فقتله أخوهما.

(3) مثال ذلك: اشترى زيد داراً وحماراً ولباساً وتمراً.

(4) مثال ذلك: إلهي أنت الأول الآخر فلك الحمد.

(5) وما قيل عن هذين الحرفين، أي الواو والفاء، ينطبق على غيرهما من الحروف التي يستخدمها العرب للربط بين المفردات والجمل، مثل ثم ولكن وبل... إلخ.

العربية إذا قورنت باللغات الأوروبية، بل يجب أن نرى في اللغة العربية هذه المميزات: قطع كل توازن لصالح الحروف الساكنة، ومعنى ذلك فقدان التناسق بينها وبين الحروف المتحركة؛ ووضع الحروف بعضها بجوار بعض في تباين، وأحياناً مزج المخارج المتعارضة؛ وأخيراً، نزعة واضحة إلى قرن الجمل بعضها ببعض.

* * *

4 ـ هذا، وليس فن الزخارف العربية هو الأثير المفضّل عند العرب في العمارة وفي البلاغة فحسب، كما قال «رنان»، بل إنه في كل الفنون نجد «طرز النقش العربي هو المفضّل لديهم». وهذا الطرز أو النقش ليس في الحقيقة إلا تكراراً غير محدد لزخارف وزينات يوضع بعضها بجانب بعض، وهذه الزخارف نفسها تكون بوضع تركيب هندسي وتكراره عدداً خاصاً من المرات[1].

وهذا التركيب نجده في أسس جميع الفنون العربية، وتلك حقيقة أدركها جمهرة الذين كتبوا عن الفن العربي[2] فالأستاذ «لابي»

(1) انظر «جاييه ـ Gayet» في كتابه: «**الفن العربي l'Art arabe**، باريس سنة 1893م ص91 ـ 98، وخاصة ص98»؛ «Jules Bourgouin» في كتابه: «**الفنون العربية ـ les Arts arabes**»، باريس عام 1983م القسم الثاني، وما ألحق به من مجموعة لصور واللوحات الجميلة.

(2) يرتاب بعضهم في وجود فن عربي بمعنى الكلمة. (انظر «Gayet»، **الفن العربي**، المقدمة ص5 ـ 10). إنه مما لا ريب فيه أنه في جميع البلاد التي فتحها المسلمون عمد رجالاتهم وزعماؤهم إلى الانتفاع بمن تقدموا إليهم من الأجانب وممثلي الحضارات المهزومة، وبخاصة رجال العمارة منهم. ومع ذلك فإن وجود الفن الإسلامي والعمارة الإسلامية لا شك فيه. وبرغم شيء من الاختلافات في التفاصيل، فإن من السهل تحقق ذلك في جميع البلاد بميزاته =

مثلاً، عرف كيف يهتدي إلى صيغ هي في الغالب من الحالات قريبة جداً من الحقيقة، حتى لتكاد تمسها مسّاً. والصيغة الوحيدة التي نراها جديرة بشيء من التصحيح، هي تلك الصيغة العامة التي لخّص فيها نتائج ملاحظاته القيمة التي شرحها في وضوح.

يقول الأستاذ «لاپي»: «إن المثال ينفذ صورة هندسية في الخشب أو الحجر[1]، ثم يكررها مراراً، ويطيل الخطوط ويرسم لها متوازيات إلى ما يشاء مما قد يكون لا نهاية له. وسريعاً ما يجد النقوش الزخرفية قد غطت الجدران، وبذلك يتمّ ما أراد في غير حاجة إلى نقوش جديدة أخرى؛ وليس ما يحول وتكرار هذا النقش إلى ما لا نهاية، أو الوقوف به هنا أو هناك. فالنقش الزخرفي لا يستند إلى موضوع معين، متفق وأحجام وأطوال السطح الذي يعمل فيه؛ إذ إنّ هذا يتطلب حساباً لا يلجأ إليه الفنان عادة[2]؛ بل

---

= وخصائصه العامة (مثل عقد نصف دائري أو على شكل نعل الفرس، الزخارف العربية (الأرابيسك، والرسوم المتشابكة. إلخ. ذلك لأن الإسلام عرف كيف يفرض على جميع رجال الفن، برغم اختلاف أجناسهم، قالباً واحداً ومثلاً أعلى مشتركاً، لا يمكن إلا أن يكون مثلاً إسلامياً). راجع «**مختصر في الفن الإسلامي - Manuel d'art musnlaman**» القسم الأول فن العمارة للأستاذ H. Saladin، باريس سنة 1907م، ص9 ـ 14 وص 16). وإذاً يكون مثلاً هربياً؛ لأن الإسلام كما سنشير إليه فيما بعد، (الفصل الثالث) ليس إلا أدق تعبير عن العبقرية السامية والعبقرية العربية. وإذاً، يكون الفن العربي موجوداً، ولا شك فيه.

(1) أكثر ما يكون ذلك في الجص ونحوه.

(2) لا ينبغي أن نسرف في أخذ هذه السمة حرفياً. إن الفنان الزخرفي العربي لا يتقدم في عمله تبعاً للمصادفات؛ بل هو يعرف كيف يحتاط من أجل دقة الرسم الذي تتمّ الزخرفة بتكراره، وأهم شيء عنده هو أن يجعل عدد الرسوم التي يكررها متساوياً ودقيقاً داخل الإطار؛ فإذا رأى أن يرسم وردة واحدة وجب أن تكون =

إنه يقتصر على إضافة وحدات زخرفية جديدة يضم بعضها إلى بعض»[1].

ويقول أيضاً: «إن الخطة في فن العمارة لا تنمو وتتم مرة واحدة في فكرة الفنان؛ بل إن تفاصيلها تجيء إلى فكره رويداً رويداً، كما تظهر ورقة التين الشوكي وتنضم إلى الأوراق الأخرى. أما الوحدة، إن وجدت، فإنها تكون عن وضع الأجزاء بعضها بجوار بعض، فهي ليست الغرض المقصود من عمل الفنان»[2].

«وكذلك يضع الروائي أو القصاص أقاصيصه الواحدة بجوار الأخرى[3]. فالمؤلف لا يرجع إلى فكرة رئيسية تحركه؛ لذلك لا يجد القصاص سبباً يحمله على اختتام كتابه، كما لا يجد ما يوجب أن يقف في نقش من النقوش»[4].

«وأخيراً، فإنه ليبدو أن الموسيقى العربية يتمثل فيها الطابع نفسه[5]. فالأنغام لم يُتوسع فيها، بل هي مكررة...؛ والقطعة عند

---

= في الوسط تماماً. وسنبين أن الفنان العربي، شأنه شأن الفنان الأوروبي، يركب الرسوم في ترتيب ونظام؛ وإن كان ذلك يتم حسب قواعد غير قواعدنا، وعقلية غير عقليتنا.

(1) «لابي» **المدنيات التونسية**، ص265.

(2) المرجع نفسه، ص264 لم يخصص الأستاذ «لابي» لفن العمارة إلا صفحة من كتابه، فلا يزال المجال واسعاً لعمل ممتع قيّم في فلسفة فنّ العمارة العربية. وضيق المقام هنا يمنع من أن أشير ولو بإيجاز إلى ما يمكن أن تكونه، حسب رأينا، الخطوط الرئيسية والنتائج العامة لمثل هذه الدراسة.

(3) المرجع نفسه، ص265. ومن المثل لذلك: ألف ليلة وليلة، وقصة عنتر.. إلخ.

(4) المرجع نفسه، ص266.

(5) المرجع نفسه، ص269.

انتهائها لا تقع في النغمة نفسها التي بُدئت بها، وكذلك لا نتيجة للجملة ولا للحن، فإذا ما انتهتا لا نعرف لماذا انتهتا. ثم نعود فنجد دائماً الفكرة نفسها؛ فالعلامات الموسيقية، شأنها في ذلك شأن الخطوط والكلمات، لا نجدها مجموعاً بعضها إلى بعض بفكرة تنسيقها تنسيقاً متناسباً»[1].

إلى هنا نرى المؤلف محقّاً كل الحقّ فيما رآه وذهب إليه. ولكن ما النتيجة التي يجب أن نستخلصها من هذه التحليلات الدقيقة الصائبة؟ هل ينبغي أن نأخذ منها أنه عند العرب «ينفذ الموسيقي والمثال والروائي أو القصاص أعمالهم وهم لم يضعوا من أول الأول فكرتها؟»[2]، وهل لنا أن نعزو هذا المميّز من مميزات الذوق الفني للعرب إلى «عدم مقدرتهم على التبصر؟»[3] أو «إلى حب الماضي وعدم الاهتمام بالمستقبل؟»[4].

وهل عندما نرى منارة تبدأ حسب رسم أسطواني، ثم تستمر حسب رسم مثمن الأضلاع، وتنتهي طبقاً لرسم مربع[5]. هل عندما نرى ذلك، يكون من حقنا أن نوافق المؤلف في استنتاجه فنقول: «إن هذه الاختلافات ترجح أو تثبت عدم وجود خطة مرسومة بادئ الأمر؟»[6].

---

(1) **المدنيات التونسية**، ص269 أيضاً.
(2) المرجع نفسه، ص269.
(3) المرجع نفسه، ص269.
(4) المرجع نفسه، ص272.
(5) المرجع نفسه، ص264.
(6) المرجع نفسه، ص265: «إن كان هناك مهندس معماري درس أولاً ما يريد عمله، ثم رسم بدقة جميع جوانب المبنى الذي يريد تشييده، يكون هذا المهندس بلا =

أو هل ينبغي أن نكتفي بتقرير أن المهندسين المعماريين العرب كانوا يرسمون مقدماً خطتهم طبقاً لقواعد ذوقية مختلفة عن قواعدنا؟ وأن ذوقهم في الفن يميل إلى وضع الصور الهندسية المتباينة بعضها فوق بعض، أو قرنها بعضها إلى بعض؟ وإذا كان المؤلف العربي لكتاب «ألف ليلة وليلة» قد جعل مجموعته العجيبة قصصاً تتلو إحداها الأخرى دون رابطة منطقية بينها، فهل ذلك يرجع إلى فقدان الخطة المرسومة بادئ الأمر، أو إلى «عدم قدرته على التبصر والنظر إلى الأمام»؟ بل، ألسنا نلاحظ، أن الأمر على النقيض من هذا؟ أي أنه عُني ببيان خطته منذ استهلال الكتاب؛ وذلك بأن حكى القصة الرمزية الجميلة، أي قصة الحاكية «شهرزاد» التي كان من مزايا قدرتها أن عمدت دائماً إلى أن تبدأ القصة الجديدة قبل بزوغ الفجر ثم ترجئ تمامها إلى الليلة التالية، وبهذا جعل لكتابه أو مجموعته الوحدة التامة التي تتطلبها العقلية العربية؟ إن المؤلف البارع، بجعله القصة الأولى معيناً لا ينضب لقصص أخرى إلى ما لا نهاية له، قد عرف كيف يحقق المثل الأعلى للكمال الفني حسب ما يتناسب وقلب العربي وعاطفته.

وأخيراً، كيف نعضد أن «الموسيقي العربي... ينفذ عمله من غير وضع مشروعه أو خطته أول الأمر»؟ لا يمكن أن نطلب من

---

= شك هو مهندس سلاطين مصر»، كما يقول مثلاً «جاييه» في كتابه السابق **الفن العربي**، ص148. وانظر أيضاً ص136 ـ 146، إذ ذكر الأسباب الفنية، التي ترجع إلى علم الهندسة وفن الزخرفة، والتي من أجلها انتقل المهندسون المعماريون الإسلاميون من الشكل الرباعي متوازي المستطيلات إلى الشكل الأسطواني، بعد أن مروا بالشكل المثمن الأضلاع (ص 138) أو في الأعم الأغلب بالشكل ذي الاثني عشر ضلعاً (ص 136).

الموسيقيين العرب عامة أن يكونوا مبتكرين ارتجاليين. ذلك بأن الموسيقى العربية لما لم تكن قد دُوِّنت، ليس في مكنة العازف حل رموز القطع الموسيقية، وليس في وسعه إلا أن يتلقاها عن غيره سابقٍ له؛ قطعة قطعة، ولحناً لحناً؛ وعلامة علامة؛ بل كان على الموسيقي أن يحفظ القطعة عن ظهر قلب، ليستطيع عزفها أمام الجمهور.

أما المؤلفون الموسيقيون فكانوا يجدون تشجيعاً عظيماً بفضل ما كان يمنحهم الخلفاء والأمراء من مكافآت وجوائز لها خطرها، وهؤلاء كانوا من محبي الشعر والموسيقى والمشغوفين بهما والمشجعين عليهما؛ ولذلك كانوا كثيراً ما يجزلون العطاء لمؤلف اللحن الذي كان يجمع في رأيهم خصائص الكمال الفني الموسيقي[1]. ونحن نعلم، من التاريخ وقصصه، ما كان يبذله رجال الغناء العرب في العصور الزاهرة من جهد لصقل وتجويد ما يضعون من الألحان مرة بعد أخرى[2].

إذاً، إن المغنين العرب لم يكونوا ليغنوا ألحانهم دون تلحين دقيق سابق على الأداء؛ وكل ما في الأمر أن طريقة تلحينهم وقواعدهم كانت تختلف عن طريقتنا وما نجري عليه من قواعد وأصول.

---

(1) هذه المكافآت والمنح كان تساوي ملايين الفرنكات من نقدنا الفرنسي. راجع في **نشرة الجمعية الجغرافية للجزائر وشمال أفريقيا** (سنة 1905م) مقال الأستاذ «رووانيه ـ F. Rouanet» عن الموسيقى العربية ص312، 318 ـ 320؛ وراجع مقالاً للأستاذ «كوسان دي پرسڤال ـ Caussin de Perceval» في **المجلة الآسيوية** سنة 1873 عنوانه: نبذة ملحية ـ Notices anecdotiques عن أهم موسيقيِّ العرب في الثلاثة القرون الأولى للإسلام، ص456، 491 ـ 493، 511، 513، 519، 520، 528، 539، 540، 555، 560.

(2) راجع المؤلف هذا والمرجع نفسه، ص545، 581، 585.

وبالإجمال، فإن الفكرة الموسيقية عند العرب، شأنها شأن الفكرة المنطقية، خاضعة لقواعد وأصول واحدة متماثلة تماماً: فالجمل الموسيقية مقرونة بعضها ببعض، بدلاً من أن تكون متلاحقة في وحدة للرؤية من بُعدٍ متدرجة. أما فكرة الانسجام والتناسب الموسيقي فقد ظلت دائماً غريبة عن العرب، برغم ما وجدوه من أمثلة أو مُثل لدى الشعوب الآرية التي أخضعوها بالسيف[1]، إذ كانوا ينفرون منها دائماً. إن الآلات والأصوات لا تغني مساوقة إلا مقرونتين، أو على الأكثر تكون إحداهما في طبقة أعلى[2] ولا تصطحب أصوات الرجال والنساء أبداً: ففي العزف الواحد نرى فرقة للمغنين وأخرى للمغنيات متباعدتين وتضربان متناوبتين ألحاناً مختلفة تفصلها استراحات. فلا عناية بالتأليف بين الآلات والأصوات، بأن يربط الطرف الثقيل بالطرف الحاد بنغمات متوسطة بينهما.

***

5 ـ وفي الشعر العربي نجد مكاناً لملاحظات مشابهة لما تقدم في نواحي العبقرية أو الروح العربية الأخرى، إذ إنه يقوم على الطباق والمبالغة.

إن القصيدة، التي تعدّ نموذج الشعر العربي القديم، خالية تماماً من الوحدة، وتسير في غير نظام؛ بأنها تتكون من الإطالات أو التوسعات المقرون بعضها ببعض في غير رابطة منطقية[3]: ولكن

(1) انظر مقال الأستاذ «رووانيه»، عن الموسيقى العربية، 324 (مع مراجعه).

(2) انظر «رووانيه»، المقال السابق له، ص323.

(3) انظر «B. Basset» في كتابه: «**الشعر العربي قبل الإسلام**» باريس سنة 1880م، =

حذار أن نستنتج من هذا أن الشاعر العربي يرتجل ارتجالاً حرّاً ويسير على غير هدى، من غير أن يفكر في البيت الذي يلي ما سبق نظمه، ودون خطة سابقة! بل على النقيض من ذلك، نعلم أن نسق هذه التوسعات غير المتسقة وتخطيطها قد وضعته التقاليد لغير تبدل[1].

***

وجملة القول، فإنه في الفنون العربية، في الشعر كما في الموسيقى والنحت، نجد أن الطريقة السائدة بالذات هي تلك التي تسمى بحق فن الزخرفة. والفارق الوحيد يرجع إلى طبيعة كل من هذه الفنون وحالته الخاصة؛ فبينما نرى مثلاً في فن النحت الزخرفي تكون الطريقة العربية الحقيقية تكرار رسم هندسي واحد مراراً عديدة، نرى الحوادث في بعض الفنون الأخرى كالقصة والشعر، مرصوصة جنباً إلى جنب أو آخذاً بعضها برقاب بعض، على ما بينها من اختلاف طبعاً.

لقد فطن تماماً الأستاذ «لابي» إلى هذا المميز فيما يتعلق بالفن،

---

= ص47، 48، وانظر أيضاً «سلفستر دي ساسي» في كتابه: «**مذكرات عن بلاد الفرس في العصر القديم وتاريخ العرب قبل محمد» Mémoires sur les antiquités de la perse et l'histoire des Arabes avant Mahomet**، وهو مستخرج من الجزء 47 والجزء 48 من مذكرات مجموعة أبحاث الأكاديمية الملكية للنقوش والفنون الرفيعة، باريس، صفحة 353 وما يليها. والأستاذ «سيديو ـ Sédillot» في كتابه: **التاريخ العام للعرب ودولهم وحضارتهم ومدارسهم الفلسفية والأدبية**، الطبعة الثانية، باريس 1877م، ج 2 ص105.

(1) B. Basset **الشعر العربي قبل الإسلام**، ص46 ـ 49؛ سلفستر دي ساسي، **مذكرات عن بلاد الفرس في العصر القديم وتاريخ العرب قبل محمد**، ص353؛ وسيديو، **التاريخ العام للعرب ودولهم وحضارتهم ومدارسهم الفلسفية والأدبية**، ص105 أيضاً.

هذا المميز الذي يتفق في رأينا وجميع مظاهر العبقرية العربية. إنه ـ مثلاً ـ يقول: «إن هذا الفن لا يستطيع أن يمثّل أكثر من غرض واحد، هو غير المعين أو اللانهائي.. فالعالم الحي، أي مملكة النهائية يمدنا بالنماذج.. والعربي، الذي يحلم دون فكرة موجّهة، لا يتذوق الانسجام تذوقاً واضحاً تاماً. واللانهائي الذي يتذوقه ويعجبه هو اللانهائي الخاص بالامتداد المتجانس.. هو اللانهائي الذي يكون بإضافة امتداد إلى امتداد دون انقطاع.. والأشكال أو الصور الحية المتحركة تُعدّ من الشواذ في الفن العربي؛ ثم إنها إن تناولها الرسام بالإخراج أعطى لها أشكالاً مُبسّطة. والزهور والنباتات تحوّل إلى خطوط منحنية وإلى أشكال مضلّعة.. بل الإنسان نفسه يصبح شكلاً هندسياً»[1].

هذا، كما نرى، يعني أن الفن العربي ينفر من التناسق والانسجام الذي يعدّ أساس الفن الآري، وينزع إلى الطريقة الخاصة به ويعجب بها، أي بمجرد وضع الأشياء جنباً إلى جنب، وهذا ما لا بدّ لنا من أن نتفق مع الأستاذ «لاپي» فيه. أما إذا أضفنا إليه أن «الروح العربية عاجزة عن تنظيم العناصر لتنفيذ غرض سبق رسم خطته»، وأن «هذا العجز يرجع إلى عجزها عن التبصّر»[2]، أفلا نقع في خطأ سببه وضع كلمات محلّ أخرى دون حقّ، أي استعمال الكلمات في غير مواضعها؟ ذلك بأن التنظيم والتركيب شيء، والتبصّر شيء آخر. إن التبصر يرتبط بفكرة المستقبل، ومن الممكن التنظيم والتركيب في غير خروج من دائرة الحاضر.

---

(1) «لاپي» **المدنيات التونسية**، ص273، 274.

(2) «باسيه ـ Basset» **الشعر العربي قبل الإسلام**، ص275.

وإن لنا أن نتساءل كيف يكون تبصّر الرسام الأوروبي للمستقبل حين يركب، مثلاً في فكره ثم على لوحته، الخطوط والألوان التي تمثل شخصية أو مشهداً تاريخياً؟ فإن جعلنا في الصيغة الأولى كلمة «التبصر» محل كلمة «التركيب» أو التنظيم نرتكب إذاً خطأ، لأننا سندخل فكرة الزمن دون وجه حق! إذاً، لنا أن نصحح على هذا الوجه صيغة الأستاذ «لاپي»، فتكون بذلك مطابقة لصيغتنا. إن أعمال الفن العربي لا تتميز عن أعمال الفن الآري بحب الماضي، أو بعدم المقدرة على التبصر، أو بعدم وجود خطة سابقة؛ إنها تتميز بطريقة التركيب التي تقوم على مجرد وضع العناصر بعضها إلى جانب بعض. ومع ذلك يجدر بنا أن نلاحظ أن قاعدة وضع هذه العناصر جنباً إلى جنب لا تفترض استبعاد قواعد دقيقة، واستخدام وسائل متنوعة ومعقدة؛ تنطبق لا على المتماثلات فحسب، بل على الأشياء المتضادة والمتباينة أيضاً. وإذاً، لا نرى أن من الممكن كذلك أن نسلم مع «رنان» ما يراه من أن البساطة هي من مميزات أو خصائص الفن العربي[1].

---

(1) نحن جميعاً نعرف بلا ريب إلى أي مدى تصل تركيبات الموسيقى العربية أحياناً؛ ففي المؤلفات النظرية، الكثيرة العدد والممتازة بالعمق والتبحر، التي كتبها العرب عن الموسيقى... تجد أنهم درسوا الناحية الرياضية البحتة بأشدّ طرق علم الصوت دقّة، كما استعرضوا موازين العروض والوزن استعراضاً دقيقاً يدعو إلى الإعجاب، فضلاً عن التوسّع إلى درجة الإسهاب في البيان والتفصيل.
مثال ذلك أن الفارابي ، وأمثاله من المؤلفين الذين سبقوه، قد علمونا أن الطبقة تنقسم إلى سبعة عشر بعداً، وأن الطرائق الموسيقية لها أربعة وثمانون انتقالاً، وأنه إذا نقلنا كل جمع إلى كل من درجات السلم كان لنا 1418 درجة في النغم.
يجب أن نعترف إذاً بأن درجتي الموسيقى الحديثة، الدرجة الكبرى والدرجة =

هذا، وإن تاريخ البلاد التي تأثرت بالعبقرية العربية، ونظامها السياسي والاجتماعي، يدلنا أنه قد ظهرت فيها هذه الميول والميزات والخصائص نفسها؛ لتأثرها تأثراً عميقاً بالنظم والتعاليم الإسلامية وبطابع العبقرية العربية.

ففي الجزيرة العربية كان زعيم الأسرة؛ قبل ظهور النبي محمد[1]، يتمتع بحكم مطلق لا معقب له على ما له من أزواج وأولاد[2]، وكانت الزوجة لدى زوجها لا تعدو في مرتبتها مرتبة الأسيرة؛ لأنه كان يأخذها غنيمة من غنائم الحرب، أو يشتريها من أبيها الذي يكون عادة من أفراد إحدى القبائل المجاورة[3]. وكان له، بعدما تقدم، أن يطلقها كما يريد[4] وكان يحصل أن يجعلها، دون أخذ رأيها، تعيش فترة من الزمن

---

الصغرى، لا تعدان شيئاً بالنسبة إلى ثروة الموسيقى العربية في الدرجات». «**الموسيقى العربية**» للأستاذ رووانيه السابق ذكره.

ويجب كذلك أن نقدر أيضاً تلك النقوش العربية، والنقوش وسقوفها الأخرى التي تشبه المياه المتحجرة، والتي تزين جدران سراي الحمراء بالأندلس وسقوفها، وذلك على سبيل المثال فحسب.

(1) لسنا نتحدث إلا عن العصر التاريخي، أي القرن الأول قبل الهجرة، وإن ما نعرفه عن هذا العصر أيضاً غير كاف تماماً. أما ما يختص بالعصور السابقة، فإن العرب أنفسهم لم يذكروا لنا شيئاً عنها، اللهم إلا في ناحية الأنساب، ولهذا لا تكون المعارف التي تروى عن تلك العصور إلا محوطة بالإبهام والغموض والارتياب.

(2) «ديڤرجيه» ص46 من كتابه: **بلاد العرب**.

(3) راجع «روبرتسن سميث ـ robertsan smith» في كتابه: «**النسب والزواج في الجاهلية Kinship and marriage in early Arabia**»، الطبعة الجديدة مع ما أضيف إليها من ملاحظات للمؤلف وللأستاذ غولدتسيهر، لندن عام 1903م، ص99، 102؛ وراجع أيضاً ص94، 95.

(4) ارجع إلى«روبرتسن سميث»، المرجع نفسه، ص112.

مع رجل أجنبي، يقدر صفاته الجسمية أو خلاله وأخلاقه، ليكون له منها أولاد نجباء[1] وحين تترمل أو تطلق تصبح من حق الوارث الذكر، وحينئذ يكون له أن يتخذها زوجة له إن رغب، أو يزوجها ممن يريد في نظير ما يأخذه من مهرها؛ أي كان له، بالإجمال، أن يبيعها من جديد[2].

أما الأب فكان له أن يبيع ابنته كزوجة، إلى من يطلب يدها، ولا يكلف نفسه استشارتها، كما كان له أن يئدها خشية الفقر أو العار[3] وهذا التفكير، الذي كان منتشراً جداً في فترة من فترات حياة العرب، كان يعدّ فضيلة من الفضائل[4]. وبالإجمال، فزعيم البيت هو كل شيء اعتباراً ونفوذاً، وأفراد البيت ليسوا أمامه شيئاً[5]، وهذا مظهر أول من مظاهر وضع النقيضين جنباً إلى جنب.

---

(1) **النسب والزواج في الجاهلية**، ص132.

(2) وبالاختصار، هذا ليس في الزواج بالسبي فحسب، بل وكذلك في الزواج بالعقد؛ فإن الزوجة تكون أيضاً ملك الزوج؛ بمعنى أنه اشترى من أبيها الحق، لا في بيعها في السوق كما هو في الحالة الأولى، بل حق الحياة معها والحصول منها على أبناء يكونون ملكاً له، ويجوز له متى أراد أن يبيع هذا الحقّ الذي ينتقل إلى ورثته بعد الوفاة أو الطلاق. انظر: «روبرتسن»، المرجع نفسه، ص94 (وراجع أيضاً ص90)؛ وص 122، 121، 105، 114.

(3) المرجع نفسه، ص153، 154. والملاحظة المضافة C: وأد البنات (ص 291 ـ 296).

(4) ارجع إلى «روبرتسن»، المرجع نفسه، ص293.

(5) ولكن من المفارقات الجديرة بالملاحظة أن الأب الذي كان له مثل هذه الحقوق الوحشية على زوجاته وبناته، لا يتمتع على ما يظهر إلا بسلطة نسبية على بنيه بعد بلوغهم سن الرشد (راجع «روبرتسن» ص68)؛ ذلك لأنهم مثله رجال حرب، ولأنه فيما عدا ضرورات القيادة الحربية ـ التي لم يكن لها شأن يؤبه له عند العرب في ذلك العصر ـ كان من الواجب أن يعامل جميع أبنائه على قدم المساواة، (وهذا وضع المتشابهات جنباً إلى جنب).

وإذا ما دخلنا البيت أو الخباء، نجده مقسوماً قسمين بقطعة من القماش تجعل بينهما حاجزاً مانعاً، وفاصلاً بين الرجال من جهة والنساء من الجهة الأخرى، وهكذا يعيش هذان الفريقان معيشة منفصلة مع وجودهم جنباً إلى جنب. ومن ذلك نجد الزوجة لا تتناول الطعام أبداً مع زوجها وأولادها وما يجيء من ضيوف، بل تتناوله مع النساء الأخريات بعد انتهاء الرجال؛ وهنا أيضاً نلاحظ وضع الأضداد جنباً إلى جنب. وكذلك نجد المتشابهات توضع جنباً إلى جنب أيضاً؛ فالزوج له عدة زوجات ويعاملهن دائماً على قدم المساواة[1]. وإذا تحدرت جملة عائلات من عائلة واحدة، رزقت الحيوية والقدرة على النمو والاتساع، كان من ذلك باتحادها ما يعرف بالقبيلة[2]. وبما أن بطون القبيلة الواحدة متضامنون تضامناً وثيقاً، في حالة الدفاع المشترك، أو حالة الأخذ بالثأر من قبيلة أخرى، أو في حالات الغزو والغارات، فيمكن أن نقول إن القبيلة هي الوحدة السياسية عند العرب[3]. على أن الأسرة هي التي تكوّن الوحدة الاجتماعية، بل والوحدة السياسية فيما يتعلق بما نسميه السياسة الداخلية؛ إذ إن الأسر المختلفة تكون جنباً إلى جنب، في القبيلة، دون أية علاقة رسمية من علاقات التبعية، ودون وجود أي نوع من أنواع التدرّج السياسي أو الاجتماعي. كما أن هذه الأسر لا يوجد

---

(1) وإذا كان الزوج من أولي السعة، أسكن كل زوجة في بيت خاص، فتكوّن هكذا مع بنيها فريقاً صغيراً منفصلاً (راجع روبرتسن، **النسب والزواج في الجاهلية**، ص200).

(2) حالات التبني والاندماج والإلحاق تعتبر طرقاً عرضية أو ثانوية عند العرب. (راجع روبرتسن، ص49 ـ 64).

(3) المرجع نفسه ص68.

بينها من فروق إلا القوة والثروة أو الاعتبار (المجد) الذي يكون لبعضها، فجميعها سواء في الحقوق والواجبات. فليس هنالك طوائف ولا طبقات اجتماعية، ولا وظائف يتوارثها الأبناء عن الآباء، والرئيس الذي يُقرّ له بالرئاسة ليس إلا صاحب الأولوية بين أمثاله ونظرائه، حتى ليجوز لهم أن يرفضوا طاعته متى أرادوا.

ومن الطبيعي، إذا لوحظ ما تقدم، ألا تكون رابطة ثابتة دائمة بين القبائل المختلفة؛ فالحرب دائمة، والهدنة تقع أحياناً عرضاً، ويقوم الحلف بين هذه القبيلة وتلك عند سنوح الفرص[1].

وبالإجمال، ليس عند العرب «في ذلك العصر» نظام سياسي أو اجتماعي، أو لم يكن لهم شيء من ذلك إلا قليلاً: ففي كل ناحية، «أو مظهر من مظاهر الحياة» نجد المتماثلات والمتضادات بعضها بجانب بعض؛ نجد ذلك في الأسرة، ونجده أيضاً في العناصر التي يكون من اتحادها القبيلة. وفي الجملة، فإن الاختلاف يرجع إلى وضع الأسر «الأوتوقراطية» المتماثلة جنباً إلى جنب في قبيلة أو دولة فوضية.

***

ولما كان الإسلام هو المجهود الأعلى والتعبير التام عن العبقرية العربية، فإنه لم يكن ليدخل على هذا المجتمع، الذي لا يكاد يكون له هيئة خاصة والذي كان عربياً قحاً بطابعه وصبغته، أي تعديل جوهري؛ بل إن ما كان منه من تعديل وتجديد لم يكن من شأنه إلا زيادة هذه الخصائص الأساسية وضوحاً وحدة. ففي الصحراء لم

---

(1) . راجع «روبرتسن»، **النسب والزواج في الجاهلية**، ص2 ـ 3.

يجد أي تغيير هام في التكوين أو في العلاقات المتبادلة بين البيت والقبيلة، وكل ما في الأمر أن السلطة الاستبدادية، التي كان يتمتع بها رئيس البيت، قد حددت بعض التحديد، بحكم ما جاء به الدين من أوامر وتعاليم جديدة.

على أن هذه الشريعة اعترفت له أيضاً بحقوق خطيرة؛ مثل حق تطليق زوجاته بكلمة واحدة حين يريد، دون أن يكون مسؤولاً أمام من كان عن البواعث التي تجعله يُقدم على هذا القرار المطلق البات، وكذلك حق تزويج وُلْده بدون إذنهم[1]. وفصل الجنسين ظل، بل صار أشد مما كان عليه. وعدد الزوجات الشرعيات، وإن كان قد حُدّ منه، فإنه يصعد إلى أربع، عدا الجواري[2]. والقبيلة التي تتكوّن من بيوت تعيش جنباً إلى جنب، فقدت أيضاً من أهميتها السياسية. وفي مدائن الدولة الإسلامية الجديدة لم يكن أساس البيت مختلفاً، في هذه عن تلك، إذ كان خاضعاً للتشريع الديني[3]. لكن الروح القبلية

(1) سورة النساء، الآية 3 ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾، والمعارج الآية 30 ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾.
الكلام فيما للأب أو الجد من حق تزويج ولده بدون إذنهم يحتاج إلى تفصيل يعرفه من درس الفقه الإسلامي؛ هذا التفصيل يرجع إلى أن الولد إما أن يكون ابناً أو بنتاً، وهذه إما أن تكون بكراً أو ثيباً، صغيرة أو بالغة؛ أي إن الأمر ليس على التعميم كما يذكر المؤلف. [المترجم].

(2) انظر الهامش السابق.

(3) ومع ذلك نلاحظ أن اختلاف الأحوال الاقتصادية جعل تعدّد الزوجات أقل شيوعاً في المدن مما هو في الصحراء (غلاء المعيشة، يسر شراء الطعام والملابس) فلا حاجة إلى الاستكثار من النساء لصنعها بأيديهن من المواد الأولية.

أخذت في الزوال، والقبائل أخذت منذ عهد بعيد تتجه نحو الامتزاج بعضها ببعض، ثم اندثرت وقام محلها أسر منعزلة؛ ولا سيما في بعض البلاد المفتوحة، حيث كان الاختلاط بين البيوت العربية الأصل والبيوت التي أسلمت حديثاً، والتي لم تكن تنتسب إلى قبائل قبل الفتح الإسلامي.

ومن ذلك نرى أن الإسلام لم يدخل، بوجه عام، إلا تجديداً كبيراً واحداً: وهو جمع القبائل العربية جميعاً، ثم بعد ذاك كافة البيوت التي أسلمت دون نظر أو اعتبار إلى أصولها، وكوّن من هذا كله جسماً كبيراً لأمة ناهضة في ظلّ سلطة واحدة دينية وسياسية معاً. لكن هذا التكوين يبدو لنا، هو أيضاً، مطبوعاً بعمق بالعقلية العربية.

ذلك بأن السلطة الجديدة، أي السلطة التي كانت أولاً يمثّلها النبي، ثم من بعده الخلفاء، جاءت لتكون فوق سلطة الوحدات القديمة من قبائل وأسر، دون سلطة وسطى حقيقية، أي دون نظام تدريجي بمعنى الكلمة، يمكن أن يقارَن بما يوجد من نظام في الدول الآرية.

كان النبي يجمع في يديه جميع السلطات، ويتولاها مباشرة بنفسه؛ فهو يفصل، في الحال كسيد مطلق السلطان، باسم الله في جميع المشاكل والأمور التي تنوب، من اجتماعية أو سياسية أو قضائية أو دينية، وغير ذلك من وجوه النزاع المختلفة. وفي الفترة الأخيرة من حياته، وجد نفسه مضطراً، بحكم التوسع الذي بدأ في الدولة الإسلامية، لأن يوفد غيره للقبائل والشعوب البعيدة ليتولى إسلامهم ويقبل خضوعهم للدين ويعمل على توجيههم، فكان يختار

لهذه المهام من يثق به من المسلمين، ويفوّض له سلطته، على أن يرجع في جميع الظروف والمناسبات للكتاب والسُّنة[1]. ومن ثم صار هذا المندوب نموذجاً لحاكم المقاطعة أو الإقليم، ونموذجاً للعامل المسلم بوجه عام الذي يُعهد إليه بجزء من سلطة الخليفة، مثل الوزير والقاضي ونحوهما.

ليس، فيما نعرف، دولة دستورية ذات نظام تستطيع أن تستغني عن التدرّج في الوظائف العامة استغناءً تامّاً، بينما مجموعة عمّال الخلافة يكوّنون وحدة لا تتجزأ. ذلك بعكس الأمر في بعض الدول الأخرى، وبخاصة الدول الآرية بوجه عام، وإن كانت ذات نظام ملكي مطلق؛ ففيها يتمتع العمّال والموظفون، الذين يلون الأمور السياسية والاجتماعية، ببعض الحقوق وبعض الامتيازات.

في هذه الدول نجد كبارها، من أمراء ودوقات وكونتات، سلطات يحسب لها الملك نفسه حساباً. هذه السلطات لا يستطيع الملك، من ناحية القانون كما من ناحية الواقع، إبطالها، إلا طبقاً لإجراءات معينة؛ كأن يحيل أصحابها إلى المحاكمة أمام أمرائهم ونبلائهم، أو أمام هيئات قضائية منظمة تنظيماً قانونياً. بل إن الامتيازات التي يمنحها العاهل الأكبر إلى هؤلاء تظلّ حقّاً لهم ولورثتهم الطبيعيين.

وفي دول القرون الوسطى المسيحية[2]، كان للمقاطعات

---

(1) من هؤلاء معاذ، وقد أرسل إلى اليمن.

(2) إن القرون الوسطى المسيحية تمثّل، في تطور الأمم الآرية، العصر الجدير بالمقارنة مع تاريخ البلاد الإسلامية. ومع هذا، فإن هذه الاتجاهات الأساسية نفسها نجدها في كل العصور الأخرى؛ مثال ذلك أن جمهورياتنا الحديثة أو =

والمدن والجامعات والأديرة والهيئات الأخرى المنظمة، حقوق وامتيازات مثل النبلاء والأشراف. ومن ثم كان بين المالك وأحلاس الأرض سلطات متدرجة عديدة، خاضع بعضها لبعض، ترجع في نشأتها إلى الوراثة أو الانتخاب ولها القدرة على أن تطالب بحقوقها وامتيازاتها حتى من الملك أو الإمبراطور إن أرادوا إنكارها واهتضامها. وكان أخيراً، بفضل فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، أن أصبح استبداد الملوك والنبلاء يجد ما يحدّه من قوة الكنيسة وما لها من سلاح ووسائل قوية مرهوبة؛ مثل الحرمان، الذي يُعدّ شكاماً[1] له أثره الفعال وبخاصة في بعض العصور.

ففي مثل هذا النظام، السياسي والاجتماعي، نجد كل شيء متجهاً إلى التدرج والتوازن والانسجام.

أما في التدرج الإسلامي، فليس هناك أي شيء من هذا الذي نجده في الأمم والدول الآرية والمسيحية.

ذلك بأن سلطة الخليفة كانت دينية وسياسة معاً، ولم يكن بجانبها سلطة أخرى توازيها. وحتى بعد سقوط الخلافة وظهور دويلات على أنقاضها لها ملوكها الذين لم يكونوا يتمتعون إلا بسلطة زمنية، فإن فقدان السلطة الدينية المنظمة ذات النظام المتدرج، جعل لتلك السلطات الزمنية نفوذاً لا حدّ له في مواجهة عدد كبير من القبائل أو الأسر التي ليس لها هيئة خاصة.

لقد كان رجال الخلافة، أو غيرها من الدول الكبيرة أو الصغيرة،

---

= ممالكنا الدستورية، تقوم على فكرة التدرج، وعلى الانتخاب، وعلى احترام الحقوق المكتسبة.

(1) في لسان العرب: الشُّكم بالضم العطاء وقيل الجزاء. [الناشر].

من وزراء وقواد وقضاة وحكام، مجرد عمال لهؤلاء الخلفاء والملوك قابلين للعزل في أي وقت يريد العاهل؛ أي كانوا يرتفعون من العدم، وينزلون إلى الهاوية حسب ما يهوى ويريد. حتى لقد كان الخليفة أو الأمير يستطيع أن يتخذ من متسول وزيراً؛ إلا أن هذا، وإن أصبح مرهوباً في قوته وسلطانه، كان يرتعد خوفاً من أن يقع منه ما يُساء تأويله، أو تنقل عنه وشاية عدو، فيكون من سيده أن يأمر بتعذيبه.

وإذاً، كان الكبار والصغار: حياتهم، وشرفهم وأموالهم، تحت رحمة الخليفة أو الأمير صاحب السلطان المطلق، والذي لا يُسأل عما يفعل. كان من ذلك أنه لم يكن من يستطيع الفخر بمركزه الثابت المستقر الآمن في الدولة، بفضل ماله من شجاعة وكفاءة، وما كان منه من خدمات أداها؛ بل لعله كان أعظم هؤلاء العمال حظاً من عطف الخليفة أو السلطان، هم أكثرهم عرضة للخطر، لأنهم أكثر من غيرهم خطراً عليه. إنه بمجرد أن يقوم قائد كبير، أو حاكم حازم، بخدمات كبيرة لسيده، فيصبح بذلك شهيراً وقوياً له مكانته ونفوذه، كان يجب أن يموت، اللهم إلا إذا ثار لينجو بنفسه، وهو لا يتردّد في الثورة متى أحسّ من نفسه القدرة عليها.

هذا هو تفسير الظاهرة الغريبة التي نراها في تاريخ البلاد الإسلامية، هذه الظاهرة التي تتمثّل في البدء والعودة باستمرار، حيث نرى بلا انقطاع الدول والأسر، أو البيوت المالكة، تقوم فجأة ثم تتمزق وتزول لتحلّ محلّها أخرى تزول أيضاً بين عشية وضحاها[1].

---

(1) من الأمور الجديرة بالملاحظة أن نرى ابن خلدون، وهو واضع نظام في فلسفة التاريخ جدير بالإعجاب بالنسبة إلى عصره وبيئته، يضع القاعدة الآتية: إن عدد أعضاء الأسرة المالكة لا يتجاوز أربعة؛ مؤسسها، والمحافظ عليها، والمقلد له، =

ولقد أصاب من قال: إن تاريخ الإسلام هو «نظام إقطاعات لا ينتهي»[1] والسبب في العجز عن تأسيس نظام سياسي مستقر هو بطبيعة الحال عدم وجود ولاء إقطاعي أو غيره؛ إذ إنه ليس من الميسور لأي إنسان أن يضع قانوناً لنفسه يحافظ به على مركزه في التدرج المنظَّم، ما دامت الدولة السياسية التي هو فيها ليس لها أي نظام تدرجي ثابت دائم. إن اتجاهات الجنس، التي قوَّتها التقاليد الدينية، حالت دون وجود سلطة وسطى حقيقية بين السلطة العليا والعبودية، دون أي تدرّج ثابت بين الطرفين، دون وسط حقيقي بين كل شيء ولا شيء.

إنه في الدولة، التي تقوم على مثل هذه الدعائم، نجد المتضادات في كل ناحية، ومن أظهرها بلا ريب هذا الاختلاط العجيب بين العادات والتقاليد الديموقراطية والأوتوقراطية الحكومية، التي تميز المجتمع الإسلامي.

ففي عهد الخلفاء الثلاثة أو الأربعة الأولين، الذين كانوا يقيمون في الجزيرة العربية بين العرب الصميمين، كان هذا التضاد ظاهراً ظهوراً كبيراً؛ ففي توزيع الغنائم كان نصيب الخليفة مساوياً لنصيب غيره من عامة الجند؛ وكذلك كان الخليفة يفصل بكلمة واحدة منه

---

= وهادمها. فالأسرة تبلغ الذروة في عهد العاهل الثاني، وتبدأ في الانحلال في عهد العاهل الثالث (**مقدمة ابن خلدون**، النص العربي، نشر «كاترمير» باريس سنة 1858م في ثلاثة أجزاء، الجزء الأول ص248 ـ 249؛ وص 286 ـ 288 من الجزء الأول من الترجمة الفرنسية مع تعليقات للأستاذ «De slane»، طبع باريس سنة 1863 ـ 1868م).

(1) راجع الأستاذ «كات» في كتابه «**تاريخ موجز للجزائر وتونس ومراكش**» السابق ذكره، ج1 ص218.

في كل الأمور، ولكن إذا ظُنّ فيه مخالفة الكتاب والسُّنة في شيء جاز لأي مسلم أن ينبّهه ويقوّمه مهدداً بالخروج عن طاعته إن لم يسمع لله ولرسوله، وكان الخليفة العظيم يفسّر عادة موقفه في غير غضب(1).

وبعد ذلك في عهد الأمويين والعباسيين، الذين كانوا يعيشون في دمشق أو بغداد بين أجانب عن الجنس العربي، ممن اعتادوا الاحتفالات الفخمة التي تشبه ما كان عند البيزنطيين والفرس، أخذت الشقة تزيد بين الخليفة والرعية. لكن هؤلاء الملوك المطلقين المرهوبين، الذين كان بحركة واحدة منهم تطير رؤوس وزراء وقواد، لم يطلقوا تماماً البساطة والمساواة اللذين كانا مما امتاز به أسلافهم الأولون. لقد كانوا مخيفين أحياناً، ومتبسطين أحياناً، متنقلين هكذا

---

(1) قيل إن عمر بن الخطاب جاءته برود من اليمن ففرقها على المسلمين، فحصل نصيب كل رجل من المسلمين برداً واحداً، ثم حصل نصيب عمر كنصيب واحد من المسلمين قيل ففصله عمر ثم لبسه، وصعد المنبر فأمر الناس بالجهاد، فقام إليه رجل من المسلمين وقال: لا سمعاً ولا طاعة، قال: لم ذلك؟ قال: لأنك استأثرت علينا، قال عمر: بأي شيء! استأثرت؟ قال: إن الأبراد اليمنية لما فرقتها حصل لكل واحد من المسلمين برد منها، وكذلك حصل لك، والبرد الواحد لا يكفيك ثوباً، ونراك قد فصلته قميصاً تاماً، وأنت رجل طويل، فلو لم تكن أخذت أكثر منه لما جاءك منه قميص، فالتفت عمر إلى ابنه عبد الله وقال: يا عبد الله أجبه عن كلامه، فقام عبد الله بن عمر وقال: إن أمير المؤمنين عمر لما أراد تفصيل برده لم يكفه فناولته من بردي ما تممه به، فقال الرجل أما الآن فالسمع والطاعة.

وقد ذكر المؤلف أن هذا النقل عن فخر الدين الرازي، وهذا خطأ، كما يعلم من الكتاب نفسه المنقول عنه «لدي ساسي» من أن النقل هذا عن الفخري في الآداب السلطانية. وكتاب «دي ساسي» هو: «**الأنيس المفيد للطالب المستفيد وجامع الشذور من منظوم ومنثور**»، طبع باريس سنة 1826م، والقصة في الجزء الأول ص79 ـ 80. [المترجم].

من الضد إلى الضد في سرعة يمكن أن توصف بالتقلب، لكنها ليست إلا مظهراً من المظاهر التي تعبر عن الطابع العربي البحت[1].

وما زلنا، حتى هذه الأيام، نرى في المدن الإسلامية البحتة رجالاً من ذوي المكانة الملحوظة، أمثال رجال القضاء الكبار والزعماء السياسيين والدينيين، يجلسون جلسة ديموقراطية على باب دكان متواضع لحلاق أو في مقهى بلدي متواضع كذلك. وقد يتقدم إلى الواحد منهم، في احترام وإجلال، رجل لا يؤبه له فيقبل يده ثم يجلس في بساطة على الفراش نفسه الذي يجلس عليه العظيم، ويتحدث إليه بكل بساطة مع أنه قد يحكم عليه بعد ساعة بالضرب بالعصي.

ذلك؛ وإن كان مما لا ريب فيه أننا نستطيع أن نؤكد أن حالة سياسية أو اجتماعية كهذه تكون ـ كما رأينا ـ بسيطة نسبياً؛ كما لنا أن نؤكد أيضاً أنها تنمّ عن تفكير وسط، سواء لدى الحاكمين أو

---

(1) من الميسور أن نذكر في هذا قصصاً عديدة من كتب المؤرخين المسلمين. مثلاً، قد يأمر الخليفة بقتل وزيره أو غيره لكلمة بدرت منه فأثارت حنقه، فيحدث أن يسعف هذا خاطره بكلمة طيبة أو بطرفة بارعة، وعندئذ ينتقل الخليفة من طرف إلى طرف؛ إذ يضحك ضحكاً عالياً، ولا يكتفي بالعفو عن المحكوم عليه المسكين، بل يغرقه بالهبات وأمارات الرضا! إلخ، وفي «**طبقات الأطباء**» لابن أبي أصيبعة (ج1 ص112 طبعة مصر) أن الحارث بن كلدة الثقفي وفد على كسرى أنوشروان فكان بينهما حديث طويل أعجب به كسرى، وفي هذا الحديث جرى وصف النساء ومن منهن يكون القلب إليها أميل، فلما أتم الحارث الوصف قال المؤلف: «فاستضحك كسرى حتى اختلجت شفتاه»، وهذا ما لا يدعو عندنا إلى الضحك مطلقاً! وفي كتاب «**ألف ليلة وليلة**» (ص 312 ـ 315) نجد في قصة مدينة النحاس أن الأمير موسى لما تبين له عدم استقرار الشؤون الإنسانية هطلت دموعه بغزارة حتى أغمي عليه!.

المحكومين ولكنه، مع هذا، ليس لنا أن نرى فيها مميزات أو خصائص أولية لا تقبل التحوّل. إنه إذا كانت الدولة الإسلامية ساذجة، وإذا كانت يعوزها التبصّر، فإن ذلك بمقدار عدم اتخاذها هيئة خاصة، وبعبارة أخرى فإنّ هذا كلّه يرجع إلى المميّز الأساسي للروح العربية؛ وهو كراهيتها للنظام الذي يكون درجات، وللتقدم المتدرج، وللتناسق بوجه عام؛ ولأنها لا تبغي شيئاً آخر وراء وضع المتضادات والمتشابهات جنباً إلى جنب.

***

وبعد؛ فهكذا في جميع مظاهر النشاط الإنساني؛ من أدناها مثل الطهي والزينة، إلى أرفعها مثل النظم السياسية والاجتماعية، نرى أن الجنس الآري من جهة والجنس السامي منظوراً إليه في طرزه الأكثر نقاء وهو الطرز العربي من جهة أخرى، يتجهان اتجاهين متضادين تمام التضاد مثل طرفي مقابلة. فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد، دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصلاً بعضها عن بعض، ثم تنتقل من إحداها إلى الآخر ـ دون واسطة ـ بوثبة فجائية. أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس؛ إذ إنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون مُحساً بها بالقدر الممكن: إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض.

ولما كنت لا أجد في اللغة الفرنسية كلمة نعبر بها عن هذين النوعين من العقلية اللذين هما على طرفي نقيض، فقد رأيت أن أفرض أو أضع لهما كلمتين يعبران عنهما؛ وإذاً، فسأسمي العقلية الأولى عقلية

مفرِّقة Separatism، والأخرى عقلية موحِّدة Fusionnisme. وهذا التجديد ليس خيالياً؛ إنه بعيد كل البعد عن أن يكون صادراً عن هوى، بل إنه ليواجه ضرورة حقة.

والواقع أن التمييز الذي وضعته بين العقلية السامية والعقلية الآرية، وهو التمييز الذي ـ على ما أعلم ـ لم يُحدّد بوضوح، ولم يُر في عمومه حتى الآن، يبدو لي أساسياً: ذلك لأني أرى فيه المفتاح الوحيد الذي يصلح لفتح جميع الأبواب المغلقة التي كانت أحياناً تمنعنا عن الوصول إلى تفهم العالم الإسلامي وشؤونه تفهماً تاماً، وبخاصة شؤون الدين والفلسفة.

وهذا التمييز سأضطر إلى إعادة ذكره مراراً، كما سأضطر كذلك إلى الإشارة إلى هذين النوعين من العقلية بكلمة تعبر عنهما. ولما كانت هذه الكلمة غير موجودة في اللغة، لم أجد بُـدّاً من خلقها وفرضها؛ وإذاً، فلنسم بالمذهب المفرّق العقلية السامية، العقلية العربية، التي تترك الضدين مفترقين لا صلة بينهما؛ ولنسم بالمذهب المجمِّع أو الموحِّد العقلية الآرية، التي تجمع بين الأضداد بوسائط متدرجة متوالية وتجمعها بذلك في كلٍّ واحد؛ وذلك ما دمنا لا نجد خيراً من هذه التسمية، أو من هذين التعبيرين.

# الباب الثاني

---

# الفلسفة الإغريقية

إن لنا من الآن أن نعتقد أن الخلاف كان أساسياً، وأن الاتفاق كان عسيراً إن لم يكن مستحيلاً؛ بين الدين الإسلامي المستمد من الفكرة العربية المفرقة، وفلسفة الفلاسفة (يريد المسلمين) المأخوذة عن شراح أرسطو الإسكندريين، وهي فلسفة مشربة بروح الفكرة المجّمعة للآريين. فلنشرع إذاً في تحليل كل من هذين الطرفين لاستخلاص النقط الرئيسية التي كان من الضروري، والأمر كما ذكرنا، أن ينشب حولها الخلاف حتماً، والتي أخذ الفلاسفة من أجلها يحاولون التوفيق بين الإسلام والفلسفة الإغريقية كما عرفوها.

***

المعروف أن الدين الإسلامي ليس إلا تعديلاً للعقائد اليهودية المسيحية التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية قبل ظهور نبي الإسلام، وذلك بعد تحويرها لتتفق وحاجات العقلية العربية والحياة العربية بصفة عامة[1]. من هذا نستطيع أن نقول: إن الإسلام هو فرقة يهودية، أو إنه فرقة مسيحية، فالأمر سواء والخلاف في التعبير.

والمعروف أن المسيحية، حين خرجت من أيدي آباء الكنيسة الإغريقية، ظهرت في صورة اتحاد وثيق بين الدين اليهودي الذي

---

(1) هذا في رأي المؤلف وأمثاله، وهو رأي لا يتفق والحق، والأمر لا يحتاج من جانبنا إلى دليل. [المترجم].

أصلحه يسوع، والمذاهب الفلسفية الرئيسية التي وضعه الإغريق وأنضجوها.

بل إن الدين اليهودي نفسه كان في ذاك العهد متقارباً، في أكثر من نقطة، مع هذه المذاهب الإغريقية المجمعة، برغم استمداده من التفكير السامي المفرق. ويرجع ذلك بلا شك إلى التأثيرات العديدة التي تأثر بها شعب إسرائيل في خلال اتصالاته المتكررة بشعوب مختلفة من الجنس الآري.

من أجل ذلك كله علينا أن ندرس هذه المذاهب أولاً، لندرك التعديل الذي كان من الواجب أن تفرضه العقلية المفرقة لمؤسس الإسلام، على تلك المذاهب اليهودية المسيحية، ومددُها من العقلية المجمعة، ولهذا يجب أن نبدأ في دراستنا وتحليلنا بدراسة الفلسفة الإغريقية.

***

إنه ليس من يجهل الوضع الذي اتخذته منذ أول الأمر، أمام التفكير الإغريقي هذه المشكلة الفلسفية: «ما مبدأ جميع الأشياء؟» لقد اجتهدت الفلسفة الإغريقية في إيجاد حلول لهذه المشكلة، حلول تدرجت في الإقناع والدقة، فكان منها سلسلة من المذاهب العظيمة التي تتابعت وفق تطور منطقي مستمر.

هذه الفلسفة كانت مادية بحتة في بادئ الأمر، أي في عهد الطبيعيين الأيونيين، ثم ارتفعت بفضل سقراط وأفلاطون وأرسطو مكاناً علياً. إنه قد بدا لقادة الفكر هؤلاء العالم غير المادي، وبدا التوحيد أمام أعينهم؛ فمبدأ كل شيء هو الله، الواحد، غير المجسم،

الخالد، الذي لا يتغير، الكامل الحكمة والطيبة والسعادة. وكانت فكرة الله لا تزال غامضة عند سقراط، لكنها أصبحت أوضح عند اللذين جاءا بعده، وهما أفلاطون وأرسطو تلميذه العظيم.

إلا أن هذه الفكرة كانت كلما سارت في طريق الوضوح عظمت الصعوبة الجوهرية التي كانت تصطدم بها المذاهب السابقة لسقراط: كيف يمكن أن تفيض الأشياء من هذا المبدأ؟ وكيف يمكن أن يخرج الكثير من الواحد؟ وكيف يمكن أن يخرج المتغير من غير المتغير؟ إنه كلما اقترب المبدأ الأول من الوحدة الحقة بصيرورته روحياً، وكلما اقترب من عدم التغير الحقيقي بأن يصير كاملاً، كلما انفرجت وعمقت الهوة التي تفصل بينه وبين الكثرة والصيرورة، وكلما بدا العمل الذي به يؤثر المبدأ الأول في العالم ليخلقه ويحركه غير مفهوم!

أي إنه إذ كان الله واحداً بصفة مطلقة، فكيف يتأتى أن يكون عنه الكثير والمختلف؛ دون أن يعمل بوسائل متعددة، ودون أن يقبل في ذاته شيئاً من الكثرة، وأن يظل مع هذا وذاك واحداً من كل وجه؟ وإذا كان كماله المطلق يتطلب عدم التغير وعدم الحركة، فكيف يمكن أن يكون منه العالم في وقت معين؛ دون أن يتغير في ذاته بالانتقال من حالة عدم العمل إلى حالة العمل، ودون أن يكف عن أن يكون غير متغير وكامل، ودون أن يكون الله؟ وإذاً، فإن كان شيء يمكن أن يكون من الواحد وغير المتغير، فذلك الشيء الوحيد الذي يمكن أن يخرج عنه مباشرة هو كائن ثان واحد وغير متغير؛ ولكن من الواحد، ومن غير المتغير لا يمكن أن يخرج أي شيء في الزمان، حتى ولو كان كائناً آخر واحداً وغير متغير!

وهنا ستتكشف العقلية الآرية العميقة للفلسفة الإغريقية. ذلك بأن الذي يحرك عبقرية كبار فلاسفة الإغريق، المجمعة بطبيعتها، هو كراهة حقيقية للفراغ الميتافيزيقي وللشيء المنفصل، أي بالإجمال للشيء غير المفهوم وغير المعقول. وهذه الكراهية قد جعلت تلك العبقرية تلقي على الهوة قنطرة ذات حنايا عديدة وصلت ما بين هذين الطرفين، أي الواحد والمتعدد وغير المتغير والمتغير، بسلسلة مستمرة متوالية من كائنات متوسطة. فالواحد غير المتغير لا يمكن أن يكون منه العالم المتغيّر من غير واسطة ويعدّ زمن لا عمل فيه، فيجب لهذا أن ينتجه بطريق غير مباشر وفي الأزل، أي بوسائط أزلية متدرجة وفق سلسلة ميتافيزيقية.

وقد كان أفلاطون أول من أدرك بوضوح صعوبات المشكلة، وكان كذلك أول من تخيّل الحلّ الذي انضمت إليه نهائياً العقلية الإغريقية بعد عمل طويل تخللته حلول جزئية؛ وهذا الحل هو مذهب الأقانيم، أو الثالوث. ففي «المحاورات»، التي كتبها أفلاطون خلال النصف الأول من حياته الفلسفية، رأينا ظهور فكرة عن الله، كان من حظها أن تلقاها الفلاسفة وتناولوها بعدئذ بالتعديل.

بدأ فيلسوف الأكاديمية بتفسير العالم المحسوس باشتراك مبدأ، أدنى مرتبة، مع المثل؛ مبدأ ظلت فكرته عنه غامضة؛ وكثيراً ما أطلق عليه اسم عدم الوجود، ثم جاء تلميذه أرسطو فأسماه المادة. وبعد أن فسر أفلاطون العالم هذا التفسير، تساءل: كيف يمكن أن يعلل العالم المعقول، عالم المثل؟ ومن أين وأنّى يوجد عدد كبير من المثل بينها مشابه واختلافات، وتكون سلسلة تنتهي في القمة بمثال الخير؟ ذلك لأن المثل تشترك هي أيضاً بعضها مع بعض؛ من النوع إلى الجنس،

ومن الجنس إلى جنس أعلى، وجميعها تنتهي إلى مثال الخير، وهو مثال المثل الذي يجمع المثل الأخرى كلها في وحدته، وهو الله[1].

ولكن هذا الاشتراك، شأنه شأن اشتراك العالم المحسوس في المثل، يفترض وجود نوع من المادة، مادة معقولة ليست متميزة في الواقع عن مادة العالم المحسوس، لأنها ليست شيئاً آخر عن عدم الوجود؛ غير أن عدم الوجود ليس هو العدم، لأن عدم وجود مثالٍ معناه أن وجوده في مثل أخرى يجعله غير موجود في هذا المثال، فعدم الوجود ـ إذاً ـ كائن آخر، وموجود. وبما أن كل موجود هو مثال أو مركب مثل، فيستخلص من ذلك أنه يجب أن يوجد مثال لعدم الوجود أيضاً، وأنه يجب أن يكون عدم الوجود ـ شأنه شأن كل مثال آخر ـ محتوى في الله نفسه. ولكن، كيف أن يحوي الله في وحدته، دون أن يتنزل ومع بقائه الكمال المطلق، مبدأ عدم الوجود نفسه، والكثرة، وعدم الكمال، والتغير والفساد!؟

وقد بدت هذه الصعوبة في الوقت ذاته في صورة أخرى؛ ألا يجب أن نرى في المثل عامة، وفي مثال الخير خاصة، نماذج مثالية عليا من الطرز المجردة والساكنة والتي لا تتحرك، فيتخذها صانع خارج عنها ليكوِّن المادة طبقاً لها؟ والمعروف أن أفلاطون رأى هذا التصور منكراً في كتابه السوفسطائي، إذ يقول بلسان الغريب الأيلي: «ولكن، ماذا ـ بحياة جوبتير ـ؟ هل نترك أنفسنا تقتنع بسهولة بأن الكائن المطلق لا يملك الحركة ولا الحياة ولا الروح ولا الحكمة

---

(1) لا نرى من الضروري بيان المراجع لهذه المعارف العامة المتعلقة بتاريخ الفلسفة الإغريقية التي سنشير إليها هنا، ومع هذا راجع «زيلير ـ Zeller» أو أي مؤلف آخر في تاريخ الفلسفة.

ملكاً حقيقياً؟ وأنه لا يفكر، يظل ساكناً دائماً، وإن كان له جلاله وقداسته وهنا يُضطر محدثه «تيئتيت ـ Théétète» للموافقة على أن الكائن المطلق، أي المثال وبالأخص مثال الخير أو الله، له عقل وروح، ومن ثم له الحياة والحركة[1].

ولكن، ألم يكن أفلاطون متناقضاً تناقضاً حقيقياً حين وضع في الله نفسه، الذي هو الكمال الأعلى والمطلق، عدم الوجود والكثرة والحركة؟ ذلك ما لا ريبّ فيه، ولكن هذا التناقض لا يمثل إلا فترة واحدة في نمو الفكرة الأفلاطونية. لقد رأى أفلاطون نفسه ملزماً، بحكم ضرورات مذهبه إلى أن يعتبر المثل ـ وخاصة المثال الأعلى، مثال الخير ـ نماذج من ناحية، وعللاً من ناحية أخرى. بل قد رأى نفسه مضطراً بطريقته الجدلية، في الفترة التي كتب فيها «السوفسطائي»، إلى أن يؤكد وجهتي النظر معاً في وقت واحد؛ وجهة النظر الكونية، ووجهة النظر المحركة الديناميكية[2]. إلا أنه بعد أن وضع التعارض اجتهد في أن يجد له حلّاً، وهذا الحل ـ الذي سرعان ما لمحه وأشار إليه ـ لم يكن ليستطيع الوصول إليه إلا بتعديل كبير في التصور الأفلاطوني لله.

لنسمع إلى ما يقرره بلسان سقراط، في فقرة معروفة من كتابه الجمهورية[3]، إنه يقول: «لك أن تقول إن الكائنات المعقولة (أي

---

(1) راجع أفلاطون، في كتابه **السوفسطائي**، ص248 C 249 ـ E.

(2) راجع «زيلير» في كتابه: **فلسفة الإغريق حسب تطورها التاريخي (Dei philosophie der Greichen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt**، الطبعة الرابعة، ليبزج سنة 1889م، القسم الثاني، ج 1 ص696.

(3) اتبعنا النظام التاريخي للمحاورات الأفلاطونية الذي وضعه «زيلير»، **فلسفة الإغريق حسب تطورها التاريخي**، ص522 ـ 558.

المثل) لا تستمد من الخير معقوليتها وحدها، بل أيضاً وجودها وماهيتها؛ برغم أن الخير نفسه ليس ماهية، بل هو شيء أعلى بما لا يقاس جداً من الماهية من حيث الكرامة والقدرة»[1] هذا ما يقرره، فما معناه؟ بما أن الماهية هي درجة ما من درجات الوجود أو الكمال، أي مثال، فإن هذا معناه أن الله في نظر أفلاطون لم يعد، كما مضى، مثالاً أو مثال المثل أو المثال الأول، بل صار منبع المثل وأساسها جميعاً. ولهذا، ليس لنا أن نقول بعدُ إنه عاقل وحيّ، ولا إنه عقل وحياة، بل نقول إنه المنبع الذي لا يسبر غوره للعقل والحياة، ولهذا أيضاً ليس لنا بعد أن نمثل الله كأنه جوهر صفاته العقل والحياة، بل يجب أن نتمثل العقل والروح كأنهما حقيقتان، وأنهما إن لم يكونا جوهرين فهما على الأقل أقنومان متميزان عن الله وأحدهما تابع للآخر[2]، وهما معاً تابعان كلاهما لله وإن كانا منفصلين عنه كما سيذكر فيما بعد.

هذا المذهب الذي تمثل لعقل أفلاطون[3] وتصوره، وإن كان

---

(1) أفلاطون، **كتاب الجمهورية** ص509.

(2) أفلاطون، **السوفسطائي**، ص248 ـ 249؛ راجع أيضاً «فوييه ـ Fouillée» في كتابه: «**فلسفة أفلاطون La Philosophie de Platon**» باريس الطبعة الثانية سنة 1888 ـ 1889م، في أربعة أجزاء، ج 2 ص164، وج 3 ص167 و168.

(3) يقول سقراط في كتاب «**فيليب ـ Philèbe**» لأفلاطون: «إن طبيعة جوبتير، أي طبيعة الله، تحوي عقلاً ملكياً وروحاً ملكية» ص30 وراجع أيضاً راڤيسون ـ F. ravaisson في كتابه: **رسالة ما بعد الطبيعة لأرسطو (Essai sur la Métaphysique d'Aristote)**، باريس عام1837 ـ 1846م، في جزأين، ج2 ص334 ـ 335. وهذه الفكرة الملحة، التي مرّت بعقل أفلاطون وقتاً ما عن مذهب التثليث، أليست هي التي يصح أن تتخذها أساساً لتفسير فقرات كتابه «**تيماوس ـ le Timée**» التي كانت موضع جدل عنيف، حيث ميّز أفلاطون =

لم ينوه به إلا في غموض[1]، ليس إلا مذهب التثليث المشهور. وهو مذهب الغرض منه واضح؛ وهو الاحتفاظ لله نفسه بكل نقائه وقداسته وكماله المطلق الذي لا يتغير، وفي الوقت نفسه وضع واسطتين بينه وبين العالم، تحته وخارجاً عنه إلى حدٍّ ما، وإن كانا في ذاته بمعنى آخر على نحو من الأنحاء. وهاتان الواسطتان فاضتا عنه، ويكونان درجتي كمال متنازلتين، وذلك ما يجعل من الممكن أن تصدر عن الله الكثرة والمتغير والانتقال تدريجياً منه إلى العالم؛ وهما العقل الذي يحوي الكثرة، لأنه يحوي في ذاته المثل ويميزها ويفكر فيها أزلياً[2]، وهذه المثل نماذج لا تتغير لجميع الممكنات، وتجعل لهذا العالم ممكناً في الأزل؛ وثانياً الروح الإلهية، وهي دون العقل مرتبة، لأنها وإن كانت تشارك العقل والمثل في طبيعتها، لا عمل لها إلا أن تحس غريزياً بما يفكر فيه العقل، وتتحرك مع ذلك من نفسها نحو ما هو أحسن بفضل الشعور والرغبة، ثم تحرك المادة لتكوِّن منها العالم.

---

= بوضوح الخير، المثل «أو العقل»، والصانع «أو الروح الإلهية»، وبذلك كان متعارضاً مع المذاهب التي عرضها في محاوراته بشكل عام؟

(1) نلاحظ أن جميع العناصر الجوهرية لمذهب التثليث نجدها، على الأقل كبذور، في فقرات مختلفة من الجمهورية وتيماوس. وهكذا وجد أفلاطون، قبل فيلون وأفلوطين في طيبة الخير نفسها مبدأ خصبه، والسبب الذي من أجله كان من الواجب أن يكون عنه غيره (**تيماوس** E29) انظر في كتاب «فوييه» الفقرة التي عنوانها: هل سلم أفلاطون بالتثليث؟ (ج2 ص162 ـ 167)؛ فقد قال المؤلف: «نستنتج إذاً أن عناصر التثليث موجودة عند أفلاطون، دون أن يكون تثليثاً إسكندرياً، لأن فكرة الأقانيم غامضة جداً» ولكن، أليس أدخل في المنطق أن نستنتج أن هذه العناصر تكون تثليثاً إسكندرياً حقيقياً، وإن كان لا يدرك إلَّا في غموض وإبهام؟

(2) ارجع إلى «فوييه» ج2 ص158 وص 154 ـ 157.

ومع هذا، فإن صاحب هذه النظرية، المجمّعة بوضوح، قد شك في أواخر حياته على ما يبدو في مذهبه الذي ذهب إليه، وهو المذهب الذي أشار إليه في بعض محاوراته، وقرر أن يعود إلى الوراء. ومن المؤرخين من يرى أن أفلاطون، في دروسه الشفوية عن الخير، ذهب مع تلاميذه في نهاية حياته إلى تعليم له طابعه الفيثاغوري القوي؛ فالمثل أصبحت تدل على أعداد ونسب، ومثال الخير أخذ يتضاءل رويداً رويداً فيصبح فكرة وحدة فارغة ومجردة. ولنا أن نعتبر أنه من المؤكد أن «الأكاديمية» أي مدرسته التي أخذ رئاستها من بعده ابن أخيه ووريثه «شيبزيب Speusiphe» اتجهت بشكل واضح نحو هذا الاتجاه الأخير.

وهكذا، أصبحت فكرة التثليث، بعد أن صدف عنها مؤسسها، غرضاً لهجوم عنيف من كل حدب، وبخاصة من أرسطو والفلاسفة الرواقيين.

***

اتخذ أرسطو مشكلة الحركة، أو التغير العام، نقطة البدء في فلسفته. وقد حلّ هذه المشكلة بأن استعاض عن نظرية المثل، التي هي ـ في رأي من قال بها ـ موجودة في ذاتها ومفارقة ومستقلة عن الأشياء، بنظرية الصور التي توجد في الأشياء فحسب وفي التصور والإدراك متى انتزعها العقل من المحسات. وإذاً، لم يبق الله في رأيه مثال المثل، بل صار بالنسبة إلى الأشياء المحرك الذي يحركها ولا يتحرك، وهو في ذاته الصورة الأكثر كمالاً. وبما أن من المسلم أن العقل هو أكمل الصور كما يرى أرسطو، يكون الله عقلاً كاملاً، أي أنه لا يتغير ولا يتحرك.

وإذا كان الله لم يبق عند أرسطو هو الله كما تصوره أفلاطون أولاً، أي مثال المثل، فإنه أيضاً ليس الله الذي خاله أفلاطون نفسه فيما بعد، أي الله الثلاثي في واحد. فالأقنوم الأول، وهو أن الله واحد ولا يمكن أن يوصف، اختفى من جرّاء أن الأقنوم الثاني، أي العقل أو الفكر الإلهي، أصبح هو نفسه المطلق. ومن جهة أخرى، فإن الأقنوم الثالث، وهو الروح الإلهية، قد اختفى أيضاً. ذلك لأن العقل الإلهي، الواحد الذي لا يتغير، لا يمكن بلا شك أن يحرك بقوةٍ الكائنات المتكثرة والمتغيرة، ولا يمكن أيضاً أن يتعقلها دون أن ينحط عن مرتبته؛ ولكن يكفي أن تعرف الكائنات الله، معرفة واضحة كثيراً أو قليلاً، كي تتحرك من نفسها إلى ما هو أحسن، مجذوبة بهذا الكمال المطلق. ومن أجل هذا، لا توجد روح ولا حركة إلا في العالم «الذي يتحرك نحو الله»، الله الذي ليس إلا عقلاً محضاً لا يعقل إلا نفسه، ومعقوله ليس شيئاً آخر غير ذاته: أي إنه آل تماماً إلى الأقنوم الثاني. بذلك عادت الوحدة الإلهية بكل ما تحتمل هذه الكلمة من قوة، وأصبح الله بهذا منفصلاً عن العالم انفصالاً تاماً، وهذا ما يتطلبه كماله المطلق في رأي أرسطو.

هذا؛ ولكن العالم مصنوع من المادة. وكان أفلاطون يرى أن هذه المادة، أو الهيولى الأولى، رخوة ومضطربة ومعينة: فهي اللاوجود، أو المحل المادي الذي تتوارد عليه الصور. أما أرسطو فقد بالغ في التدقيق حين أخذ في إيضاح هذه الفكرة؛ فاجتهد في أن يخلع عن المادة، بقدر الإمكان، كل حقيقة أو وجود، حتى يستطيع أن يجعل من الله المصدر الوحيد لكل ما يتحقق في العالم من كمال بفضل كماله الذي يجذب الطبيعة إليه، كما اجتهد كذلك في أن يزيل

فكرة الاثنينية الأفلاطونية إذا كان هذا ممكناً. ويبدو لنا أن الذي أراد أرسطو أن يصل إليه هو إعادة وحدة الله، وفصله عن العالم ليحفظ له الكمال المطلق، كما أراد أن يرد إلى الله وحده كل وجود وكمال.

هذا ما ذهب إليه المعلم الأول، وهذا ما أراد الوصول إليه، وليس من الممكن لنا أن نقول إنه نجح في ذلك نجاحاً تاماً. إنه لم يوفق في استبعاد المادة كمبدأ مستقل وعامل: فلكي يجذب الله إليه المادة الأولى، يجب أن تكون تلك المادة في ذاتها شيئاً آخر غير التجريد المنطقي، وإذاً يجب أن توجد المادة، وأن يكون فيها الرغبة والحركة والنشاط. ولم يوفق لذلك أيضاً في تفسير الفعل الذي لله، كما تصوره، على العالم. وأخيراً، لم يستطع أن يأتي ببرهان على أن العقل الذي لا يعقل إلا ذاته معادل لفكرة المطلق وفكرة الكامل.

على أنه برغم هذا الفشل، فإن من الحق أن نقرر أنه أدّى خدمات لها خطرها للفلسفة الإغريقية عامة، وللمذهب نفسه الذي قاومه خاصة؛ إنه جلّى فكرة الأقنوم الثاني، أي العقل الإلهي الذي يتأمل أزلاً في نفسه والذي يجد في هذه المعرفة العلوية سعادة كاملة؛ وقد نقّى أيضاً فكرة المادة، وجعلها غاية في الدقة، وبذلك جعل من السهل على الأفلاطونيين المحدثين الإسكندريين حذفها كمبدأ مستقل وجعلها داخلة في الله.

هكذا رأينا أرسطو قد حذف الأقنوم الأول والثالث، ولم يحتفظ إلا بالثاني. أما فلاسفة الرواق فكان أمرهم غير هذا واتخذوا سبيلاً آخر؛ إنهم حذفوا الأقنوم الأول والثاني ورأوا عدم الغنية عن الثالث وهو الروح الإلهية.

لقد ساروا من مبدأ مشائي: الوجود هو الفعل ولكن، في رأي

أرسطو، الفعل الذي يتم الحركة هو نفسه غير متحرك، فالنشاط الكامل هو السكون وعدم الحركة. أما الرواقيون فقد نالوا من هذه النظرية الأرسطية، بأن أنزلوها درجة عن مرتبتها؛ فقد حولوا الميتافيزيقا المشائية إلى طبيعة، وحولوا العنصر العلوي إلى عنصر مُحتوي في طبيعة الكائن نفسه ـ وبهذا أو ذاك ألغوا الفعل الذي لا يتحرك، النشاط بدون انفعال وتغير، وجعلوا من الفعل الحركة بالذات. إن الوجود هو العمل، والعمل هو الحركة، فهو لهذا دائماً يَمُس ويُمَس[1]. إذاً، فليس شيء موجود إن لم يكن جسماً؛ فكل حركة تفترض وجود جسمين. أحدهما قابل ويُسمّى مادة، والآخر فاعل ويُسمّى قوة أو علّة؛ والجسم الذي يحرِّك لا يحرّك إلا وهو يتحرك، فالله نفسه جسم ويتحرك. وهكذا تخلص الرواقيون من الاثنينية، بأن رأوا أن الجسم الأدق هو الذي يحرّك الأقل دقّة منه.

هذا ما ذهبوا إليه. وبما أن أدق الأجسام جميعاً هي النار، فالنار إذاً هي المبدأ العامل بإطلاق؛ والمبدأ الذي يحرك كل شيء في العالم، والذي يفيض منه أخيراً كل عمل، كل حركة.

وتلك النار التي تنفذ في كل شيء، هي دائماً في حالة توتر وإن اختلفت درجاته، وكلما زادت توتراً زادت حركة؛ لكنها مع هذا لا تعمل دون نظام، بل إنها تتمتع بالعقل؛ إنها نار حيّة وقنانة، تعمل بنظام في تكوين الأشياء. وهي ذاتها تحوي علل جميع ما تنتجه من

---

(1) لقد رأى أرسطو أن غير الجسمي يمس ما يحركه ولكن دون أن يمس؛ فالمحرك الأول يمس السماء ليحركها.. انظر «**نظرية ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة**»، للمؤلف نفسه هنا، طبع باريس سنة 1909م، ص75 رقم 2 من الهامش. المراجع.

شيء، أو بعبارة أوضح صور هذه الأشياء. وبما أن حركة العلة التي هي الفعل نفسه، أي في النهاية الصورة؛ لا يمكن أن تتحقّق في المادة إلا تدريجياً، فإن هذه العلل للأشياء الموجودة في النار قبل أن توجد الأشياء قد قارنها الرواقيون ببذور تنمو تدريجياً في المادة، ومن ثم تسميتهم لها عللاً بذرية. والنار، التي هي مجموع هذه العلل البذرية ومبدؤها المشترك، يمكن أن تسمى ـ بالمفرد ـ العلة البذرية للكون.

فالنار، إذاً، جسم دقيق يوجد في ذاته رسم الكون وصورة ما يحويه الكون وما سيحويه دائماً! وهي تحقق ذلك كله تدريجياً في الأجسام الأقل دقة منها. بتوتر مستمر يشتد تارة ويلين أخرى، أو ـ كما قال هيراكليت ـ تارة وهي آخذة في الخمود وتارة وهي تعود للاشتغال. بل إن هذه الأجسام الأخرى هي كذلك نار ذات درجات مختلفة من التوتر؛ وهكذا، لا تقنع النار بتنظيم الأجسام، بل تنتجها أيضاً.

ولكن ما معنى هذا؟ ما الجسم الدقيق الذي ينتج أجساماً أخرى يبعث فيها الحياة والحركة؟ هذا الجسم، أو هذه النار، هو ما كان يسميه القدماء روحاً. وفي هذا المذهب الرواقي، وهو مذهب حلولي بوضوح، نرى الله والكون ليسا إلا واحداً: فالله ليس شيئاً آخر غير روح العالم الذي ينتجه وينظمه ويحركه.

وبالاختصار، فإن المشائية والرواقية، اللتين عمل مذهباهما على هدم التصوّر الثالوثي، قد خدمتاه خدمة جليلة في غير قصد وإرادة. ومن جهة أخرى، قد عمل هذان المذهبان على تحديد فكرة العقل الإلهي وإنمائها من ناحية، وهذا عمل المشائية، وفكرة الروح الإلهية من ناحية أخرى وهذا عمل الرواقية. كما أنهما عملا ـ كل

بطريقته ـ على إزالة الثنوية الأفلاطونية أو تخفيفها، فمهدا الطريق لنظرية ترى أن المادة أصبحت آخر فيض عن الروح الإلهية ذاتها بدلاً من أن تكون مبدأ لا يمكن فصله عن الله.

إنه لهذا نعود فنقرر ما أشرنا إليه، من أن أرسطو والرواقيين قد اشتركوا، دون أن يريدوا، في انتصار مذهب التثليث المستقبل، وذلك بعملهم في سبيل وضع العناصر المكوّنة له.

على أن مذهب التثليث هذا، الذي رأى النور قبل أوانه، لم يولد مع ذلك قابلاً للحياة. لقد رفضه جماعة المفكرين العقليين من أبناء أفلاطون، بل رفضه على ما يبدو أفلاطون نفسه، وأخيراً هُدِّد في كيانه من أرسطو والرواقيين. لكن هذه الهجمات لم تنجح إلا في منحه موارد جديدة. وأخيراً، وجد في يوم ما حماة غير منتظرين، في أقارب بعيدين جاؤوا من الشرق ولهم مددهم من العقائد اليهودية.

* * *

حين ظهر في بلاد الإغريق مذهب الأقانيم الإلهية، بزغ نجم مذهب آخر، يجانسه ويشابهه تماماً، لدى عدد كبير من أمم الشرق. ولكن كان عند الإغريق ثمرة تفكير فلسفي، لما كانوا عليه من دقة في الفكر والمنطق؛ بينما كان استمداده عند الشرق من الدين، لما كان الشرق عليه من تدين شديد رجحت كفته على العقل وحده. وهذا المذهب كان ناقصاً بدائياً غير واضح المعالم في ديانات الهندوس والمصريين والفرس، إلا أنه اتخذ أخيراً صورة أدنى إلى الكمال في دين اليهود.

فالعبقرية اليهودية، السامية البحتة أصلاً والمفرقة من جرّاء هذا، لم تفكر على الراجح من نفسها في أن تضع وسائط متدرجة بين

الخالق والمخلوق. وكان شعب إسرائيل، خلال عبوديته التي طال عليها الأمد في بلاد الفراعنة، على اتصال بدين لم تكن غريبة عنه فكرة التثليث، إلا أن الآلهة الثلاثة في التثليث المصري وهم أوزوريس وإيزيس وهورس، أي الأب والأم والابن، لم تكن لهم إلا صلة بعيدة بالأقانيم اليونانية الثلاثة التي سنجد مماثلاً مساوياً في كتب اليهود المقدسة؛ حتى ليمكن أن نقرر أن هذا التثليث، أو على الأحرى هذا الثالوث، في عقائدهم الدينية ما زال موضع شك وارتياب.

ومع هذا فليس لنا أن ننكر أن الشعب اليهودي كان حين خرج من مصر ميالاً ميلاً كبيراً إلى الوثنية وإلى الشرك[1]. ولم يكن من شأن إقامته أربعين عاماً في الصحراء، ذات الشكل الواحد الذي لا يتغير التي لها رهبتها على الإنسان، إلّا تقوية الإحساس بوحدة الله في أنفسهم وبقوته التي لا غالب لها. بيد أن هذا الشعب، ذي الرقبة الصلبة[2]، كان ينزع من وقت إلى آخر إلى «الآلهة الأجانب»[3]؛ فكان كفاح مستمر ـ إذاً ـ بين الشرك والتوحيد.

وكان من هذا الكفاح، على ما يظهر، ما جعل بني إسرائيل ميالين لتقبل عقيدة التثليث، التي قد يكونون أخذوا عنها فكرة غامضة في مصر، والتي ترمي إلى التوفيق في ذات الله بين الوحدة والكثرة، أي بين وحدة الذات وكثرة ما يظهر عنها ويكون منها. وقد ظل هذا

(1) راجع قصة العجل الذهبي: الخروج، إصحاح 32؛ ورجع أيضاً: اللاويين، إصحاح 17، عدد إصحاح 20، وتثنية، إصحاح 32.

(2) خروج، إصحاح 32 و33.

(3) تثنية، إصحاح 32.

الكفاح إلى ما بعد إقامة الشعب المختار في «أرض المعاد»[1] كما ظل أيضاً في عهد بني بابل[2]، وبعد أن عاد المنفيون انتصر التوحيد نهائياً في شعب إسرائيل[3].

لكن مذهب التثليث بدأ يتمثل، بصورة تزيد وضوحاً، في الكتب المقدسة التي ظهرت بعد السبي. ذلك بأن المنفيين في بابل، وكان بينهم عدد كبير من علماء بني إسرائيل المخلصين المتبحرين، كانوا قد عرفوا العقلية الآرية المجمَّعة للفرس[4] واتصلوا[5] بناسها ورجالها، كما اتصلوا بدين زاردشت أيضاً[6]. وهذا الدين، إن لم

---

(1) عزرا، إصحاح 9.

(2) كان هناك سبي أول؛ ففي عام 672 ق. م فتح أسرحدون ملك آشور مدينة أورشليم، وأخذ معه منشا ملك يهوذا أسيراً في بابل مع جلّ رعيته، واستمر هذا السبي ثلاث سنوات، أما السبي الثاني فاستمر سبعين سنة، من سنة 606 إلى سنة 536 ق. م، وقد استولى سيروس أوكيرش على بابل سنة 538 ق. م.

(3) رنان، **تاريخ شعب بني إسرائيل**، باريس الطبعة الخامسة 1887 ـ 1893، م في خمسة أجزاء، ج4 ص49.

(4) «الأثر الفارسي هو أقوى أثر تأثر به شعب إسرائيل» (رنان، **تاريخ شعب إسرائيل**، ج4 ص146).

(5) وهم الذين تأخروا في الانتفاع بالتصريح الذي مُنح من سيروس أوكيرش الفارسي فاتح بابل بالعودة إلى أورشليم. «ويبدو أن هذه الأسر، التي ظلت في بابل، كانت أغنى وأوسع ثقافة من تلك التي قررت العودة. وكان يوجد في هذه المدينة عدد من صحف الأدب القديم أكثر من أورشليم، وكانت تشرح في شغف وباهتمام» (رنان، نفسه، ج4 ص64) «ومضى أكثر من مائة عام قبل أن ينتهي يهود المشرق عن إرسال مدد أقوى حيوية ونشاطاً إلى أورشليم، من أمثال الذين سبقوا بالعودة إليها». رنان، نفسه، ج4 ص65.

(6) في خلال السبي، وقبل غزو سيروس لبابل، لم يكن للمنفيين بدّ من الاتصال أولاً بالدين البابلي أو الكلداني. (مونك، **أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**،

يكن اشتمل على نظرية كاملة واضحة للتثليث، فقد تضمن على الأقل مذهب الكلمة الإلهية مع تصور فيه مشابه كبيرة من مذهب المثل الأفلاطوني، ومع بذرة نظرية تقول باستمداد الأرواح من مُثُل العقل الإلهي[1].

---

= ص463 ـ 464؛ وراڤيسون؛ **ما بعد الطبيعة لأرسطو**، ج2 ص362) على أن اليهود لم يترددوا في الدعوة إلى دينهم في بابل كما في غيرها، بل كانوا في بابل أكثر حمية في الدعوة لدينهم من سواها؛ وهكذا، لم يكن هناك انتقام من الذين انتصروا عليهم أقوى من هذا الذي فعلوه؛ وهو أنهم هدوهم إلى دينهم الخاص! وفي الحق أننا نعرف أنه في العودة من النفي كان يرى بين العائدين قرى كلدانية، مجاورة لبابل، هاجر جميع أهلها استجابة لدعوة الأنبياء، وانضموا إلى بني إسرائيل». (رنان، **تاريخ شعب إسرائيل**، ج3 ص521 ـ راجع عزرا، إصحاح 2). وبديهي أن الدعاية الدينية ما كانت لتسير دون مقاومة واعتراض وجدل من خصوم بني إسرائيل في الدين، فأصبحت عقائد هؤلاء معروفة للمبشرين بالدين الجديد.

ولكن، إذا كان هذا الدين، مثل دين المصريين، يسلم بفكرة الثالوث الإلهي: آنو، وبيل، وإيئا، آلهة السماء والأرض والعالم السفلي؛ سين وشماش وأشنار، التي تمثلها القمر والشمس وڤينوس. «راجع شانتيبي دي لاسوسي» في كتابه: «**المختصر في تاريخ الأديان**» ص133، 132 ـ إذا كان هذا الدين كذلك، فإن مفهوم التثليث والأقانيم الإلهية قد ظل على ما يبدو غريباً عنه تماماً، كما كان غريباً عن الدين المصري أيضاً.

(1) إن هرمزد، إله الخير، لا يخلق الكائنات بنفسه بل بوساطة الكلمة الإلهية التي هي عقل وحكمة معاً (زند ـ أفستا، ترجمة «**Anqnetil - Duperron**»، باريس سنة 1771م في ثلاثة أجزاء، ج3 ص343). وهذه الكلمة الإلهية هي مركز مجموعة القوى المعقولة، النماذج الخالدة، وهي تُسمّى «فيروويز». ولهذه «الفيروويز» في الواقع طابع أسطوري أكثر منه ميتافيزيقي، فهي على الأحرى ملائكة، لا مثل. وكانت موجودة أولاً في حالة مفارقة (Separé)، لكن هرمزد وحّد بينها وبين الكائنات المختلفة، فأصبحت نماذجها وماهياتها بأن قال لها: «أليس من الخير لكم أن تقبلوا ما أعطيتكم من فرصة لتكونوا في أجسام؟ =

وهذا المذهب تقبّلته العقلية اليهودية بحمية كبيرة، واحتضنته لتنميه وتجعله أدنى إلى الكمال، إذ قد وجدت فيه فكرتها الحقيقية الخاصة بها. والواقع أن هذه العقيدة اليهودية، برغم أنها كانت تحت سلطان فكرة الإله السامي؛ الإله الواحد المقدس، والذي تفصله عن العالم الذي خلقه بقدرته المطلقة هوة ليس من الممكن اجتيازها، قد نزعت منذ زمن بعيد إلى أن نميز بينه وبين القوى الانتقالية التي بواسطتها خلق العالم ويحافظ عليه ويحكمه ويؤثر فيه. وقد مالت إلى هذه النزعة، أو نحو هذا التفكير، للأسباب التي عرفناها عن أفلاطون، أي محافظة على قداسة الله وعدم تغيره. وتلك القوى، أو الوسائط، صُوِّرت أولاً في شكل ملائكة أو رسل من الله، ثم تجمعت بعدئذ في صورة فكرة واحدة ستكون لها شخصية بنوع ما، هي: الحكمة أو العقل الإلهي[1] ومن جهة أخرى، فإن هذه القوى الإلهية

---

= قاتلوا الداروج «les daroudj» (وهي مخلوقات أهريمان مبدأ الشر) وأبيدوها وأخيراً تعودون، كما بدأتم، وتكونون سعداء». المرجع نفسه ج2 ص350؛ وراجع أيضاً «فوييه»، **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص169 ـ 170 ومعنى ذلك على ما يظهر أن «الفيروويير» وهي ضرب من المثل الأفلاطونية، تصبح بعد اتصالها بالأجسام وبثّها الحياة فيها، قريبة من العلل البذرية الرواقية، أي تصبح أرواحاً. فالإله تكون عنه الكائنات بوساطة العقل، وهذا العقل فيه المثل التي، باتصالها بالأجسام وبثها الحياة فيها ـ كما ذكرنا ـ تصير أرواحاً لها؛ وتلك هي، في صورة بدائية نوعاً ما، العناصر الجوهرية لمفهوم التثليث. وهكذا، نجد هنا، في دين زرادشت، أي عند الميديين الفارسيين، الشعب الآري المجمع، المنبع الحقيقي للتيار التثليثي الكبير في الشرق.

(1) راجع «راڤيسون» ج2 ص349 وما بعدها. وفكرة الحكمة بدت للمرة الأولى في سفر أيوب (إصحاح 28)؛ ولكن يظهر أنها كانت صورة شعرية أكثر منها أقنوماً إلهياً (راجع «هاڤيه ـ Havet» في كتابه: «**المسيحية وأصولها ـ le christianisme**

تظهر في الخارج في شكل روح، بالمعنى الاشتقاقي، أي في شكل نفثة أو شعلة دقيقة.

حقاً، يجد القارئ في التوراة، منذ أول الآية الثانية، فكرة النفثة أو الروح الإلهية، وصلتها المباشرة بالمادة التي ستتلقى تأثيرها وطابعها[1]. وكذلك في السفر الثاني أي سفر الخروج، جاء ما يلي: «وظهر له (أي لموسى) ملاك الرب بلهب من نار من وسط عليقته»[2]، وكانت النار من اللطف إلى درجة أن «العليقة تتوقد بالنار ولم تحترق»[3]. على أن ملاك الرب هذا ليس في الواقع إلا الرب نفسه، كما جاء في هذا النص: فلما رأى الرب أن موسى مال لينظر، ناداه الله من وسط العليقة وقال... أنا إله أبيك، إله إبراهيم إلخ»[4]. وهذا الملاك أيضاً هو كذلك نفثة الله، وكلاهما من الكائنات التي لا تختلف ذاتياً عن الله نفسه، فهما ليسا مفارقين له مفارقة المخلوق للخالق. وبالإجمال، فإن في القول بملائكة الله ـ وهم معاونوه ومنفذو ما يريد[5]، أو ممثلون لحكمته وسلطانه وقدرته ـ حدساً، ولو غامضاً، بفكرة الأقانيم الإلهية[6].

---

= **et sees origins**» الطبعة الثالثة سنة 1880م، في أربعة أجزاء، ج3 ص287).

(1) التكوين، الإصحاح الأول: كانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه الماء».

(2) خروج، الإصحاح الثالث.

(3) نفسه؛ وراجع أيضاً تثنية، الإصحاح الأول: الله يسير في الصحراء ليلًا أمام الإسرائيليين على شكل عمود من النار.

(4) خروج، الإصحاح الثالث.

(5) مثال ذلك. تكوين، الإصحاح التاسع عشر، الآية الأولى.

(6) يجب أن نلاحظ أن ظهور الخطوط الأولى الغامضة المبهمة لمذهب التثليث المستقبل، وتحددها نوعاً ما، كان بالتدريج. فإذا كان قد ثبت الآن أن الرواية =

وهذه الفكرة المزدوجة، الخاصة بالحكمة الإلهية وبالروح الإلهية، كانت غامضة مبهمة إلى عهد السبي، لكنها لم تلبث أن وضحت وتحددت بعد العودة منه[1]. ففي كتاب الأمثال المتأخر عن عصر السبي[2]، الذي يكشف عن أثر الفرس، ولكنه لا يكشف أيضاً، ككتاب الحكمة، عن أثر فلاسفة الرواق[3]، نجد الحكمة قد مُثِّلت في وضوح كمبدأ أزلي، متميز عن الله وإن كان أيضاً لا ينفصل عنه أو لا يفارقه. ففي الإصحاح الثامن سفر الأمثال من التوراة نسمعها تعبر عن نفسها هكذا: «الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم، منذ الأزل مُسحت، منذ البدء منذ أوائل الأرض.. لما ثبّت السموات كنت هناك أنا... لما أسس الأرض كنت عنده صانعاً إلخ[4]. وبإيجاز،

= الألوهية (Élohiste) لقصة التكوين متأخرة عن القصة اليهودية (Iahviste)، فإن فكرة الإله الواحد، يهوه، أعرق في القدم، بينما فكرة الألوهيم ـ وهي قوى الله المشخصة نوعاً ما والمميزة عنه بضرب من ضروب التمييز، والوسطاء بينه وبين خلقه ـ لم تظهر إلا بعد في الإدراكات الدينية لبني إسرائيل. إنه بعد الخطيئة الأصلية أخذ الله يتكلم عن نفسه بصيغة الجميع في غير دلالة على إرادة التعظيم: «وقال الرب الإله (يهوه ـ ألوهيم)، هو ذا الإنسان صار كواحد منا عارفاً بالخير والشر، والآن لعله يمد يده ويأخذه من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن...» (تكوين، الإصحاح الثالث آية 22، 23. لقد سمى الله هنا «يهوه ـ ألوهيم»؛ أي إن هذه الفقرة ترجع إذاً للقصة الألوهية، يعني للقصة المتأخرة.

(1) راجع «ڤوييه» ج3 ص170.

(2) المرجع نفسه ج3 ص170 ـ 171؛ وراجع مع هذا «هاڤيه» ج3 ص238 ـ 340 وص 390؛ و«رنان» **تاريخ شعب إسرائيل**، ج5 ص172.

(3) راجع «راڤيسون» ج2 ص356.

(4) سفر الأمثال، الإصحاح الثامن عدد22 ـ 31؛ راجع أيضاً السفر نفسه، الإصحاح الثالث الآية 19 التي جاء فيها: «الرب بالحكمة أسس الأرض وأثبت السموات بالعقل».

نقول: إن الله لم يخلق الكون مباشرة بذاته العلوية السامية، بل بوساطة الحكمة التي هي أقنوم إلهي ثانٍ[1].

وفي هذا الحين نفسه بزغ في الأفق، بشكل أقل غموضاً مما في سفر التكوين، فكرة أخرى ستكون، باتحادها اتحاداً وثيقاً بفكرة النفثة أو الروح الإلهية، بعدئذ فكرة الأقنوم الإلهي الثالث، أي الروح. هذا حق؛ فإننا نرى في سفر الأمثال نفسه أن الحكمة سميت مرتين (شجرة الحياة)[2]. وقد بدأ التقارب حقاً يتم بين فكرة النفثة التي تُحيي، والـروح التي في سبيل التكوين (أو التي على وشك أن تتكون)، وآية ذلك أن الحكمة مُثلث في هذا السفر أيضاً كأنها خارجة من فم الله[3].

لم يعد ينقص إذاً لفكرة الكلمة الإلهية التي هي العقل واللفظة معاً، والتي يكون عنها النفثة والروح الإلهية أو روح العالم، إلا الاسم وحده. وهذا الاسم ظهر في سفر الحكمة، الذي نسب خطأ إلى سليمان، إذا جاء فيه : «إله آبائي.. الذي صنعت كل شيء بكلمتك

---

(1) «إنه حقاً أقنوم، إنه شخص إلهي، إنه معاون إلهي؛ يعاون الله في أعماله، ويحكم العالم معه» (رنان، **تاريخ شعب إسرائيل** ج5 ص328 ـ 329).

(2) الأمثال إصحاح 3 عدد 18، وإصحاح 11 عدد 30؛ راجع أيضاً سفر ابن سيراخ إصحاح 45 عدد 6؛ وراجع كذلك «راڤيسون» ج2 ص354. وقد جاء أيضاً في سفر التكوين: «شجرة معرفة الخير والشر» (إصحاح 2 عدد 17؛ وراجع إصحاح 3 آية 6 و22)، وإذن فقد سميت الحكمة باسم «شجرة الحياة». (التكوين، إصحاح 3؛ آية 22 و24): فلكي يمنع الله آدم من الأكل من ثمار جنة عدن، ولكن يمنعه من أن يعيش حياة خالدة مثله، طرده من تلك الجنة (سفر التكوين أيضاً إصحاح 3 آية 22، 23).

(3) الأمثال، إصحاح 2، آية 6.

الإلهية، والذي كونت الإنسان بحكمتك.. إلخ»[1]. هذه الحكمة، أو الكلمة الإلهية، «تدرك كل شيء، وتعمل كل شيء، وتحرك كل شيء، وتسير في كل مكان»[2]، وهي «فيض إلهي»[3].

وهكذا، بالرغم من الطابع الأسمى لله عند الساميين، أو بالحري بسبب هذا الطابع الأسمى، تبدو فكرة التثليث بذرة في أقدم أسفار التوراة. وهذه النزعة القديمة نسبياً، برغم غرابتها عن العبقرية السامية المفرقة، نرى لها تفسيراً في الاتصالات المتوالية التي كانت بين شعب إسرائيل والشعوب المشركة أصالة، والتي كانت كذلك مجمعة كثيراً أو قليلاً في أوائل عهود تاريخها. ثم كان الأثر الآري للمذاهب الفارسية ذات النزعة التثليثية، فكان أن نمت تلك البذور التي كانت موجودة من قبل.

وبعد ذلك جاء اتصال جديد بين الدين اليهودي والتفكير الآري في أنقى صوره، أي في شكل الفلسفة الإغريقية، فاندمج التياران التثليثيان. وأفاد كل منهما من صاحبه؛ فقد آتى التيارُ اليهودي التيارَ الإغريقي قوة حميته الدينية، وقدم التيارُ الإغريقي لصاحبه ما كان ينقصه من وضوح.

وفي الحق، إنه بفحص هذين المذهبين، وتبين ما قاما عليه من أسس نجد أن كِلّاً منهما يكمل الآخر؛ فقد قام كلاهما من اتجاه مضاد، وسارا في طريق واحد ولكن في اتجاه متقابل، فأخذ كل منهما

(1) سفر الحكمة، إصحاح 9، عدد 1، 2. «والكلمة الإلهية في أعلى السموات هي منبع الحكمة كما قال يسوع بن سيراخ (سفر ابن سيراخ، الإصحاح الأول).

(2) سفر الحكمة، إصحاح 7 أعداد 22 ـ 24، وإصحاح 8 العدد الأول.

(3) سفر الحكمة إصحاح 7، عدد 25، 26.

يضيع من قوته بالابتعاد عن مبدأ سيره، كما صار الجزء الضعيف من أحدهما هو الجزء القوي من الآخر. ذلك بأنه في الدين اليهودي نجد في المقام الأول الإله الأسمى، والذي لا يُدرك، بينما الروح الإلهية أو روح العالم لا نكاد نحس بها؛ أما في الفلسفة الإغريقية، التي كان يسودها إبّان اتصالها بالعقيدة اليهودية تأثير المذهب الرواقي[1]، فإن مفهوم روح العالم، الذي كان قد تمّ تكوّنه تماماً، تراه يذهب الأقنوم الثاني ويخفي الأول تماماً. إذاً هذا هو الأقنوم الثاني، أي العقل الذي يفكر أزلياً في المثل، هو الذي كان الصلة بين هذين المذهبين المتزاوجين ومن ثم ما سيكون لمذهب أرسطو من أهمية كبرى، أي من أجل هذا التزاوج اليهودي الإغريقي.

ومع ذلك، فإن هذا التزاوج لم يؤد إلى إدخال عناصر الجديدة أحست بها العقيدة اليهودية أو التفكير الإغريقي.

إن التفكير الإغريقي ما كان عليه إلا أن يتذكر أرسطو وأفلاطون لكي يعود فيجد فوق الروح العامة والعقل الإلهي المثل والإله الذي لا يدرَك؛ وكذلك العقيدة اليهودية ما كان عليها إلا أن تعود بذكراها إلى بعض آيات كتبها المقدسة كيما تجد، تحت إلهها الذي لا يُدرَك، العقل والروح الإلهية. وكان من هذا وذاك، أنه وقد أخذ كلاهما من الآخر لم يكن هناك من دَيْن بينهما، اللهم إلا بعض توسع وتفصيل.

***

هذا، وقد كان طبيعياً أن يكون تقابل هذين التيارين واندماجهما

---

(1) لا المذهب الأفلاطوني كما هو رأي بعضهم «Brucker»، الذي نقل عنه «راڤيسون» ج2 ص356.

معاً، وقد جاء أحدهما من الشرق والآخر من الغرب، في عاصمة العالم القديم التي أسسها فاتح اليونان وآسيا، أي في مدينة الإسكندرية العالمية التي قامت في ملتقى القارات الثلاث.

هناك في عهد البطالمة وفي الحين الذي كان المسيح يبشر بالدين الجديد، ظهر مفكر يهودي حفيٌّ حاول التوفيق بين عقائد دينه والنظر الفلسفي الهيليني، فكان أول[1] من وصل إلى وضع مذهب للتثليث الإلهي فيه قدر كبير من التماسك والكمال، وهذا المفكر الحفي هو فيلون اليهودي.

ففي مؤلفات هذا الفيلسوف نجد العناصر الهامة لمذهب التثليث الإسكندري، سيرى الوجود قريباً، واضحة بينة. نعم، إنه بعيد أن نأخذ من مذهبه، معتبراً في جملته وتفصيله، كل ما نرغب من توسّع ووضوح؛ إذ بدا في كثير من آرائه ونظرياته طابع عدم الكمال. إنه يتصور المادة على طريقة أفلاطون أو قريباً منها[2]، وهذا ما لا

(1) لقد بدأ أثر التفكير الأفلاطوني على العقلية اليهودية في الترجمة اليونانية للتوراة، المعروفة بالترجمة السبعينية، إذ نرى فيها تحريفاً في مواضع عديدة للنص الأصلي، تتعلق خاصة بالمذاهب اللاهوتية والكونية كما جاءت بالتوراة. والواقع أن المذهب الأفلاطوني هو أقرب المذاهب الإغريقية إلى العقائد اليهودية، فهو وحده الذي يعطينا مع نزعة تصوفية لا ريب فيها، فكرة الله الأسمى الذي لا يحيط به إدراك؛ فلا غرابة إذاً، إذا تقبله الدين اليهودي ورجاله قبولاً حسناً. أما اليهودي «أريستويولس» الإسكندري أيضاً الذي كان يعيش ـ إن كان قد وجد حقاً ـ في القرن الثاني ق. م، فقد رأى بعض الفلاسفة النقاد (وبخاصة الأستاذ يؤئيل) مستندين إلى أسباب قوية جداً أن ما يعرف له من كتابات ليس صحيح النسبة إليه؛ بل إن البعض منهم يرتاب أيضاً في وجوده.

(2) راجع «زيلير» **فلسفة الإغريق**، الطبعة الثالثة، القسم الثالث، ج2 ص386 ـ 388.

يسمو به عن الثنوية، كما لا يميز الروح من الكلمة تمييزاً واضحاً كما فعل الإسكندريون من بعده[1]، لكنه كان الأول الذي عرض نظرية الفيض أو الانبثاق الإلهية في وضوح، هذه النظرية وحدها هي التي تعطي معنى عميقاً لمذهب التثليث، والتي تقدم أخيراً حل المشكلة الكبرى التي وقفت الفلسفة الإغريقية أمامها زمناً طويلاً في حيرة وضلال عن سواء السبيل، وهي: «كيف يمكن الله أن يخلق العالم وهو على كماله وعدم تغيره ووحدته؟».

إن فيلون أخذ نصاً من النصوص التي وردت في سفر الحكمة، وهو: «الحكمة تستطيع كل شيء رغم أنها واحدة، وهي تجدد كل شيء رغم أنها تبقى هي»[2]. ثم فسر هذا النص بقوله: «إن النار تظل كما هي، دون أن ينقص منها شيء، بعد إضاءة آلاف من المشاعل منها». والأمر كذلك فيما يتعلق بالحكمة، بالعلم: «فعلم الأستاذ لن ينقص بأي حال من الأحوال مهما كان عدد الأبناء الأكفّاء الذين يتخرجون عليه»؛ إن من عيوب الأشياء المادية أنها تنقسم وإلى نفاد بالانتقال، أما غير المادية فهي على الضد من ذلك، فالحكمة ـ من أجل هذا ـ تتزايد في غير انقسام، وهذه الطريقة من طرق الإيجاد تُسمّى الفيض.

---

(1) المرجع نفسه ص379، 377، 378؛ وراجع أيضاً «ڤاشيرو ـ vacherot» في كتابه: **تاريخ نقدي لمدرسة الإسكندرية (Histoire critique de l'école d, Alexandrie)**، باريس سنة 1846 ـ 1851م في ثلاثة أجزاء، ج1 ص150 ـ 151، 154، 159 ـ 160؛ وكذلك «راڤيسون»، ج2 ص358 ـ 362. ومع هذا فبين جميع المذاهب الشرقية للتثليث نزعة مشتركة عامة، وهي اعتبار الكلمة الإلهية لا كمبدأ للذات فحسب، ولكن أيضاً كمبدأ للقدرة والحياة.

(2) سفر الحكمة، 7: 27.

وبعد قرنين من الزمن أخذ فلاسفة الإسكندرية الإغريق المعروفون بالأفلاطونيين المحدثين، وهم: أمونيوس ساكاس وأفلوطين وتلاميذه مذهب التثليث عن فيلون، وبخاصة هذا المبدأ الرئيسي؛ «إن الله يصل طبيعته إلى الغير دون أن يفقد منها شيئاً، فهو يعطي دون أن ينقص ما يملكه شيئاً. وهكذا نشأ الأقنوم الثاني عن الأول منذ الأزل، مع بقائه واحداً غير متغير، ودون أن يفقد من كماله المطلق شيئاً؛ وعن هذا الأقنوم الثاني نشأ الثالث، أي الروح الإلهية، وهو في الوقت نفسه روح العالم. والأقنوم الثالث أقل كمالاً من العقل، كما أن العقل أقل كمالاً من الله الذي لا يوصف؛ وهو ـ الأقنوم الثالث ـ من أجل هذا قابل للكثرة على نحو ما، وقابل للعمل الانتقالي، والتغير، ويصدر عنه دائماً بطريق الفيض جميع النفوس الخاصة أو الجزئية، والأجسام أخيراً تكون عن نفوسها.

وهكذا، ليكون المذهب الذي وضعه فيلون كاملاً، لم يبق على الفلاسفة الإسكندريين إلا تفصيل ما يكون فيه من إجمال وملء ما يكون فيه من فراغ؛ وذلك بتمييز روح «اللوجوس» تمييزاً أدق، وباستخلاص المادة من الله، على أنها الموجة الأخيرة التي ينتهي إليها الفيض الإلهي، وبذلك يزول كل ما للثنوية من وجود وأثر.

لقد حقّ بهذا للمذهب الأفلاطوني الجديد أن يزهو بأنه عثر أخيراً بحلّ المشكلة الرئيسية التي أتعبت كبار فلاسفة الإغريق؛ وهي كيف يكون صدور كل شيء من مبدأ واحد من كل وجه، دون أن يمس كماله وعدم تغيره وقداسته.

* * *

هذه هي المميزات العامة للجزء النظري من هذا المذهب، وهو

مذهب مثالي حلولي[1]. لكن كل نظرية تستخدم أساساً لعمل، وكل ميتافيزيقا تنتهي إلى مذهب في الأخلاق، وأخلاق هذه المثالية الحلولية ستكون حتماً أخلاقاً تصوفية.

إنه إن كان كل شيء هو الله، فيجب أن يكون سبيل كل شيء العودة إلى الله والاتحاد به. فلماذا تنزل كل نفس في جسد، وتبدو هكذا مادية منثورة هنا وهناك في الأجسام المختلفة؟ هذا السقوط وهذا النزول، الذي يتميز عن الفيض بمعنى الكلمة، يرجع إلى ضرب من الضلال والوهم والجرأة[2]، يخيل للنفس أن من الخير لها أن تحيا حياة الاستقلال في جسم خاص، أي في عالم خاص بها وإن كان صغيراً، لتستطيع عرض قواها جميعاً وإدراك ذاتها إدراكاً تاماً.

تتصل النفس إذاً بجسمها وترتبط به، وتشعر بلذة في الأشياء المحسة، وهذا ما يؤدي إلى الميول الرذلة التي عليها أن تحاربها ـ متوسلة بالفضائل ـ لتعود إلى طبيعتها الحقيقية؟ بادئة أول الأمر بالفضائل العملية، ثم بالفضائل الأخلاقية، وأخيراً بالفضيلة النظرية. ولما كانت النفس ليست في الواقع إلا مثلاً، فليس من الممكن أن تدرك ذاتها الإدراك التام الذي تتشوق له إلا في ذاك المثل النقي الذي يكوِّن طبيعتها الحقة.

لكن المُثل، العقل، تتطلب أيضاً التعدد؛ ففكرة الفكر تفترض وجود ثنوية مثالية من ذات وموضوع، وعندما تعود النفس عقلاً، تحاول الصعود إلى أعلى، أي إلى منبعها الأصلي ومنبع كل شيء، أي إلى الله الواحد الذي لا يحيط به إدراك.

---

(1) راجع هامش ص138.

(2) راجع أفلوطين، **التاسوعة** (**Ennéade**) الخامسة، الرسالة الأولى.

والواحد لا يمكن إدراكه إلا بحدس بسيط بساطة مطلقة وغير قابل للتحليل كالواحد نفسه، حدس ليس له علاقة ما بالعلم أو بالفكر بمعناه الحق. وهذا الحدس لا يوصل إليه إلا في حالة خاصة، هي حالة الانجذاب؛ بعد إعداد طويل ورياضة وتدريب، وزوال كل تمثيل محسوس وتفكير منطقي شيئاً فشيئاً، حتى يتلاشى الشعور فجأة فيحل محل الحدس الانجذابي، الذي هو الاتحاد بالواحد أو بالله الذي لا يدرك. وهذه المعرفة السامية العلوية، التي تكون عن الحدس الانجذابي، لا يمكن بداهة أن يعبّر عنها بالكلام؛ لأنها غير قابلة للتحليل، والكلام لا يعبّر به إلا بالتحليل.

فبفضل الانجذاب، هذه النعمة الإلهية التي يختص الله بها من شاء من عباده، وهم قليل نادر، يصل المرء في هذه الحياة إلى السعادة القصوى في لحظة خاطفة، غير أنه يعد نفسه في الوقت ذاته لحياة أخرى في العالم الأعلى حيث يتمتع دائماً بهذا الاتحاد الذي هو السعادة الإلهية أو السعادة الكاملة القصوى.

***

ذلك هو المذهب الفلسفي الذي سيرثه العرب عن الإغريق في القرن التاسع للميلاد. ولعل من العسير أن نتصور مذهباً أدخل في الحلولية[1] والمثالية والتصوف منه، ولا مذهباً ـ من ثم ـ موحداً

(1) نقول «Panthéistiqne»، ولا نقول «Panthéiste»، لنشير إلى تقييد لا يؤثر بحال ما في النتائج التي وصلنا إليها، وقد أشرنا إلى هذا التقييد في موضع آخر بالعبارات الآتية: «ص 196 هامش (1) من نظرية ابن رشد...» ومع ذلك فإن الفلاسفة [يريد العرب] قد تجنبوا المذهب الحلولي بمعناه الحق كما فعل تقريباً الإسكندريون، فهم يصرحون بأن فكرتي الواحد والكثرة هما من التصورات =

ومجمعاً أكثر منه. إنه في هذا المذهب لم تُسَوَّ الهوّة بين الطرفين فحسب، الله وآخر الموجودات، بتدرج من الكائنات الوسطى؛ بل إن كل الموجودات في الحقيقة تكوّن وجوداً واحداً بطبيعتها وأصلها ونزعتها إلى السمو نحو أصلها، والعودة إلى الاندماج معاً في مبدئها المشترك.

---

= التخيلية المجردة بواسطة العقل ونظره من المحسات، وهما لا تنطبقان إلا على الأشياء الجسمية: فلا يمكن إذن أن تنطبقا على الجواهر المفارقة لكل مادة، وعلى الذوات غير المادية. (وهكذا كما يرى لايبنز، لا يمكن تكوين عدد من ذوات غير مادية، أي من «الموتاد»). ليس لنا إذن أن نتساءل عما إذا كان العقل الإلهي وغيره من العقول ليسوا إلا شيئاً واحداً أو هم كثرة متعددون؛ فمسألة الحلول مسألة غير واضحة، وقد وضعت وضعاً غير صحيح، فلا يمكن أن يجاب عنها بنعم أو بلا. ولكن إذا كان مذهب الأقانيم للإسكندريين والفلاسفة يختلف عن المذهب الحلولي الخالص الذي لا يسلم إلا بذات واحدة (سبينوزا وبعض الصوفيين الآخرين)، فإنه يصدر عنه نزعة حلولية تؤدي إلى النتائج التصوفية نفسها، وتتقابل مثلها مع المذهب الواحدي الحقيقي».

# الباب الثالث

---

# الدين الإسلامي

إن هذا التزاوج، الذي تحدثنا عنه في الباب السابق، بين العقيدة اليهودية والميتافيزيقا الإغريقية لم ينتج فلسفة فحسب، بل كان منه أيضاً دين، فالمسيحية الخارجة من اليهودية لم يلبث أن تشربت رويداً رويداً بالتصورات والأفهام الفلسفية للإغريق، بوساطة بولس الرسول ومؤلف الإنجيل - كما يقول القديس يوحنا - وآباء الكنيسة[1] لقد شرب اللاهوت المسيحي من الينابيع نفسها التي شرب منها المذهب الأفلاطوني الجديد، فظهر فيه مشابه كثيرة لهذا المذهب، وإن افترق عنه في عدة نقط أساسية.

حقاً استند اللاهوت المسيحي، مثل المذهب الأفلاطوني الجديد إلى مذهب التثليث، فالأقانيم الثلاثة الإلهية هي نفسها لا تختلف فيهما؛ الأول هو الله الذي لا يوصف ولا يحيط به إدراك[2]، الله الذي يحوي في وحدته كل الكمالات إذ كان منبعها: هو الخير المطلق، وقد أطلق عليه المسيحيون اسم الأب؛ والثاني، أو الابن[3]،

---

(1) انظر «ريڤي - Réville» في كتابه: **«تاريخ عقيدة ألوهية المسيح» (Histoire du dogme de la divinité de Jésus - Christ)**، باريس 1869م. البابين الثاني والثالث.

(2) انظر «فوييه» **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص287 - 294؛ نفسه، **تاريخ الفلسفة**، الطبعة الثالثة باريس سنة 1882م ص178.

(3) هذان الاصطلاحان، أي الأب والابن، نجدهما مستعملين بهذا المعنى عند أفلوطين (**التاسوعة الثالثة**، الرسالة الثامنة؛ وراجع «Fouillée»، **تاريخ الفلسفة**، ص166) وعند فيلون (انظر «راڤيسون» ج2 ص435).

هو الكلمة، وهو كذلك العقل الإلهي؛ بل إن نظرية المُثُل الأفلاطونية، التي تجعل الكلمة هي المقر الأزلي، نجدها عند القديس «كليمانت ـ Clement» كما عند أفلوطين[1]؛ والثالث هو دائماً الروح روح القدس.

لكن الروح الإلهية ليست روح العالم كما سبق أن عرفنا: أي عمل الله المحيي، العمل الخالق؛ بل صارت عند المسيحيين عملاً من أعمال الحب، الحب الخالي من الرغبة والحاجة، عملاً من التفضل خالياً من الغرض[2]؛ وليس روح القدس إلا هذا الحب الإلهي الذي يحب الله به الكائنات التي سيخلقها، بل إنه سيخلقها لأنه يحبها[3].

وكذلك لم تكن الأقانيم سواء في رأي الأفلاطونيين المحدثين، فأصبحت سواسية في رأي المسيحيين: الفكر أو العقل الإلهي يجب أن يكون تعبيراً معادلاً للذات الإلهية. فالابن الذي صدر عن الأب لا يمكن أن يكون دونه، وإلا لكان من طبيعة الكامل أن يكون منه غير الكامل، وذلك يكون انحطاطاً حقيقياً؛ وهذا إن صح صار الباب مفتوحاً للمذهب الحلولي الذي يتمثل غير الكامل نتيجة (أو معلولاً) ضرورية للكامل، أي إنه وهو ليسا إلا واحداً[4]. وكما صار الأب

---

(1) انظر «زيلير» القسم الثالث ج2 ص526 وما بعدها. (عن أفلوطين)؛ «فوييه» **تاريخ الفلسفة** ص180، **فلسفة أفلوطين** ج3 ص299 ـ 305.

(2) راجع «فوييه» **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص312، 313 ـ 415؛ **تاريخ الفلسفة**، ص182 ـ 183.

(3) المؤلف نفسه، **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص312.

(4) المصدر نفسه ج3 ص307 ـ 308؛ **وتاريخ الفلسفة** ص182.

والابن في منزلة سواء، كذلك الحب الإلهي أي روح القدس صار في المنزلة نفسها؛ وهذ ما حدا بعلماء اللاهوت المسيحي إلى إطلاق أسماء أشخاص، بدلاً من أقانيم، على الوحدات الإلهية الثلاث.

وأخيراً، نجد فارقاً ثالثاً يستخلص من هذين الفارقين. ذلك بأنه عند الفلاسفة الإسكندريين يتم الصدور عن الله نفسه من الأقنوم الأول إلى الثاني وإلى الثالث بطريق الفيض[1]؛ لكن الروح، لما لم تبق روح العالم، لم تعد واسطة بينه وبين الله.

ثم، التثليث، كما فهم الأفلاطونيون المحدثون، نجده تثليثاً مفتوحاً كما رأينا، بينما نراه في اللاهوت المسيحي تثليثاً مغلقاً[2]. فالعالم، كما ذهب رجال هذا اللاهوت، لا يصدر بعدُ عن الروح الإلهية وحدها بطريق الفيض، بل يجب أن يكون إنتاجاً مشتركاً للأشخاص الثلاثة معاً؛ هذه الأشخاص التي لا تتساوى في الأزلية فحسب، بل في كل شيء. وكذلك بينما صدور تلك الأشخاص الإلهية يتم بالفيض، نجد الانتقال من الله إلى العالم يتم على وجه آخر، هو الخلق[3]. لقد كان العالم من العدم، بما فيه المادة نفسها أيضاً، بعمل اشترك فيه القدرة الإلهية والعقل الإلهي والحب الإلهي، وكانوا جميعاً في مرتبة سواء.

***

إزاء هذين الدينين، المسيحية واليهودية، المثلثين على درجات

---

(1) انظر «راڤيسون» ج2 ص431 و«فوييه» **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص306 ـ 307؛ ونفسه، **تاريخ الفلسفة**، 181 ـ 182.

(2) «فوييه»، **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص315، 318؛ و**تاريخ الفلسفة** ص183.

(3) «فوييه»، **فلسفة أفلاطون**، ج3 ص317؛ و**تاريخ الفلسفة** ص183.

مختلفة، والمجمّعين من ثم قليلاً أو كثيراً[1]، ماذا يكون موقف العقلية المفرقة تماماً؟ وبعبارة أخرى، ما هو التعديل أو التحوير الذي كان ينبغي أن ينال العقائد اليهودية ـ المسيحية لتصير دين العرب؟

في الزمن الذي ظهر فيه نبي العرب كان الأثر أو التأثير اليهودي المسيحي قوياً جداً في أهم نواحي الجزيرة العربية. فكانت إمارة الحيرة العربية شمال شرق الجزيرة، وإمارة غسان في شمال غربها مسيحيتين. وفي الجنوب، أي في مقاطعة اليمن الغنية، ساد الدين اليهودي أولاً سيادة رسمية خلال ثلاثة قرون[2] في عهد أسرة تبّع؛ ثم، بعد أن عانت المسيحية اضطهاد هؤلاء الأقيال[3]، انتصرت

---

(1) ينبغي أن نلاحظ أن المسيحية نفسها أقل تجميعاً من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة: فوفقاً للتصور السامي المفرق نجد الإله الثلاثي الواحد، الخاص باللاهوت المسيحي، لم يخلق العالم منه بطريق الفيض مثلاً، بل خلقه من العدم.

(2) هناك شك في اسم ملك تبع الذي أدخل الدين اليهودي في بلاده، وكذلك في تاريخ الحادث، ولكن مما لا شك فيه أن هذا كان بين تاريخين: منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع قبل ميلاد محمد [عليه الصلاة والسلام]. انظر «دي ساسي»: **منشورات في حوادث مختلفة من تاريخ العرب قبل الإسلام، ضمن منشورات مجمع النقوش والآداب (Mémoire sur divers événements de l'histoire des Arabes avant l'islamisme, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles - letters)**، ج48 ص484 ـ 762، ص585 ـ 598. وانظر أيضاً «كوسان دي پرسيڤال»: **بحث في تاريخ العرب قبل الإسلام (Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme)**، باريس سنة 1847 ـ 1848م ج1 ص119 ـ 123. وكذلك «ديڤيرجيه»، **بلاد العرب**، ص67 و68.

(3) عن اضطهاد المسيحية في سنة 523 بمدينة نجران في عهد ملك تبع ذي نواس راجع «ديڤيرجيه» **بلاد العرب**، ص69؛ و«كوسان دي پرسيڤال» ج 1 ص123 ـ 129.

أخيراً عام 524م بفضل الفتح الحبشي. وفي العام نفسه الذي وُلد فيه محمد ﷺ[1]، سار أبرهة نائب الملك الحبشي في اليمن إلى مدينة مكة ليهدم الكعبة معبد العرب الوثني. ثم استمرت السيطرة المسيحية حتى زالت بالفتح الفارسي عام 601، أي قبل إعلان محمد رسالته بنحو تسع أو عشر سنوات. وأخيراً، نرى في قلب بلاد العرب، حول يثرب التي سميت فيما بعد بالمدينة[2]، قبائل يهودية كبيرة كانت تعيش عيشة الرحل، وإن كانت تملك مدناً وحصوناً[3]. كما كان تفوق الدينين، المسيحي واليهودي، على الوثنية التي كانت تسود باقي الجزيرة، من شأنه أن يفتح مجالاً واسعاً للدعاية لهذا أو ذاك منهما.

هكذا كانت الجزيرة العربية على وشك أن تصبح بلاداً تقتسمها المسيحية واليهودية على السواء.

ولكن قضى الله ألا تكون مسيحية أو يهودية، وكان أمر الله قدراً مقدوراً، فقد ظهر محمد.

نعم، ظهر محمد الرسول وكوّن بشجاعة عجيبة خطة ضخمة ترمي إلى جمع كافة وجوه النشاط وتوحيدها لغزو العالم وسيادته؛ هذا النشاط الذي كان مع قوته مفككاً غير منظم، إذ كان ينفد في النزاع والخصومات والحروب الداخلية التي لم يكن يسكن لها أوار.

---

(1) عام 570 حسب رأي «كوسان دي پرسيڤال» الذي ناقش هذه المسألة بعمق. المرجع نفسه ج1 ص268 ـ 283.

(2) أعني مدينة النبي، وبعدئذ المدينة المنورة.

(3) «ديڤيرجيه»، **بلاد العرب**، ص177؛ و«كوسان دي پرسيڤال» ج2 ص646؛ والكونت «دي لاندبيرج» في كتابه: **اللغة العربية ولهجاتها (la langue arabe et ses dialectes)**، ص76 و77.

وكانت الرابطة الدينية هي الرابطة التي تستطيع جمع كلمة العرب، وجعل القبائل المتعادية شعباً أو أمة واحدة، وجعل رجال الحرب الشجعان الذين يقاتل بعضهم بعضاً بلا غرض ولا لواء ينضمون تحته جيشاً منظماً تحت إمرة زعيم واحد يوجهه وجهة واحدة.

أما الشرك الوثني، بأصنامه التي كانت موزعة بين القبائل، والتي كان بعضها لبعض عدوّاً، فكان من عوامل التفرقة بين القبائل، لا من عوامل جمع كلمتها. والدين اليهودي لم يكن في رأي رجاله ديناً عالمياً يدعو تحت لوائه الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم، ويمنحهم حقوقاً متساوية لا فضل فيها لشعب إسرائيل على غيره؛ ذلك بأن من يعتنق الدين اليهودي كان يجد نفسه في جنسية دينية لها نظامها الدقيق، كان يحس بأن اليهود الأصليين يمنون عليه أن قبلوه في الميثاق الذي عُقد في ماضي الزمن بين يَهْوه - أو الله - وشعبه المختار، إذاً فلم يكن له أن يحلم بالتمتع مرة واحدة بما يتمتع به اليهود الأصلاء. وكذلك الدين المسيحي، كان يراه رجال الصحراء، ذوو الشهوات الجامحة العنيفة، دين رهبان، لا دين شجعان مقاتلين. ومع هذا أو ذاك، كانت المسيحية واليهودية تمثلان، بعقيدة التثليث المشتركة بينهما، طريقة التفكير المجمعة التي تتقابل تماماً والعقلية العربية المفرقة.

إذاً، لم يكن بدّ من دين جديد يتفق والروح العربية، أي دين مستوحى تماماً من العقلية المفرقة، كما يجب أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد اليهودية المسيحية الكبرى ليجمع تحت لوائه العرب جميعاً، بما فيهم من المسيحيين واليهود.

لهذا لنا أن نقول إن الإسلام، كما سنبين بالدليل، ليس في الواقع إلا الدين اليهودي المسيحي، كما كان يستطيع أن يعرفه رجل القافلة في الحجاز، لكنه صهر في بوتقة العقلية المفرقة، وخُلِّص من عناصر العقلية المجمّعة وآثارها.

لقد عرفنا أنه في المذهب اليهودي المسيحي قد سُد الفراغ، الذي كان بين الخالق والمخلوق، بسلسلة ذات درجات من الكائنات الوسطى.

فعند المسيحيين، مثلاً[1] يسوع أو الله هو الذي خلق الإنسان، ثم نزل الله مريداً مختاراً إلى الإنسان ليخلصه من ذنوبه وآثامه ويرفعه إليه. والروح القدس يتنزل كذلك على بعض النفوس المصطفاة فيشيع فيها من أشعة الرحمة الإلهية، ويرفعها مكاناً علياً فوق مستوى الإنسان العادي. وبعد ذلك يأتي في الترتيب، الملائكة وهم أدنى من الله والكلمة وروح القدس، ولكنهم بلا ريب أرفع من الناس عامة، إذ إنهم وسطاء بين هذا العالم الذي نعيش فيه والعالم الأعلى. وأخيراً، بين بني الإنسان أنفسهم، يظهر الرسل والأنبياء والقديسون ملهمون بالروح الإلهية. ثم يأتي الكهنة بعد هؤلاء جميعاً، في مراتب متدرجة من أعلى إلى أسفل، وبهم تتم الرابطة بين الله الكائن الأعلى والبشر عامة.

فهل يلغي النبي العربي هذه الكائنات، المتوسطة بين الله والعالم إلغاء تاماً؟ هذا ما كان يجب أن يكون لو كان يريد تأسيس دين جديد حقاً، وذلك ما لم يدّع محمد عليه السلام. ذلك بأن الله لم يرسله لهدم ما

(1) أكثر ما نذكر من هذه الكائنات الوسطى موجودة عند اليهود أيضاً.

أوحى به إلى موسى وعيسى عليهما السلام؛ بل لينقيهما مما داخلهما، وليصل بهما إلى الكمال[1]؛ أو بعبارة أخرى أوضح، ليحذف ما أدخل عليهما من تغيير وتحريف، بصنيع اليهود والمسيحيين الذين كانوا أمناء على الكتب المقدسة[2] إذاً، سيُبقي رسول الإسلام

---

(1) القرآن سورة آل عمران آية 2: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾، آل عمران، آية 78: ﴿وَإِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيقٗا يَلۡوُۥنَ أَلۡسِنَتَهُم بِٱلۡكِتَٰبِ لِتَحۡسَبُوهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾؛ سورة المائدة بعض آية 48: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾.

(2) القرآن: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ * وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ البقرة: 41 ـ 42، ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ البقرة: 75، ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ البقرة: 136، ﴿أَمۡ تَقُولُونَ إِنَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطَ كَانُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ قُلۡ ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ البقرة: 140؛ ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ آل عمران: 71، ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗاۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لَيۡسَ عَلَيۡنَا فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٞ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ آل عمران: 75]، ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلّٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ مِن قَبۡلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوۡرَىٰةُۗ قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ * فَمَنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ آل عمران: 93، 94؛ ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِأَعۡدَآئِكُمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيّٗا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ =

المبادئ الأساسية للعقائد اليهودية المسيحية، مع تخليصها مما أُدخل عليها من تحريف من اليهود أو النصارى، وبذلك يعيدها إلى أصلها الصحيح[1] وبتعبير آخر، سيزيل من هذه العقائد كل صبغة مجمعة لتتقبلها العقلية المفرقة العربية.

وقد بدأ فهاجم القرآن عقيدة التثليث هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه[2]

---

= نَصِيرًا ﴾ النساء: 45، ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ * وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ * يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ المائدة: 13 ـ 15؛ و﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ ﴾ الأعراف: 162... إلخ.

(1) في رأي القرآن أن الهداية إلى الإسلام هي: بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين، الرجوع إلى دين إبراهيم الذين ابتعدوا عنه (القرآن سورة البقرة: الآيات 120 ـ 135: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ *... وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾؛ الأنعام، الآية 161: ﴿ قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾).

(2) القرآن سورة النساء، الآية 171 ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴾؛ وسورة المائدة، الآية 73: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ =

ها هم أولاء يسوع والروح القدس ومريم التي اعتبرها القرآن الأقنوم الثالث للتثليث المسيحي بدلاً من روح القدس[1]، يذكرون كثيراً في القرآن في احترام وإجلال؛ ولكن كلما ورد ذكرهم كان ذلك غالباً لغسل الإهانة التي لحقتهم من المسيحيين حين جعلوهم شركاء لله.

ويسوع يسمى دائماً باسم المسيح أو كلمة الله، لكن هذه الصيغ التقليدية ذهب عنها معناها الأصلي الأول، فيسوع ليس إلا نبياً رسولاً، وسنرى فيما بعد ماذا سيكون الأنبياء في القرآن، وابن مريم وليس ابن الله. والقول بأن لله ابناً، هو أشدّ ما يكون إلحاداً وإهانة لله: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝ أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[2] ولا نظن أننا

= ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

(1) سورة المائدة، الآية 17: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. وهذا الخطأ يرجع إلى النزعة التي بدت عند مسيحيي الشرق الأولين (سورية وفارس ومصر)، والتي كانت تحمل لمريم الأمجاد الإلهية؛ وهي نزعة وجدت أيضاً في الإنجيل الزائف الذي يعرف باسم: الإنجيل العربي لطفولة المسيح «Evangelium infantiae Arabicum» وراجع «پاوتس» في كتابه: **تعليم محمد عن الوحي** «**Muhammeds Lehre von**، ليبزج سنة 1898م ص191 وما بعدها «Offenbarung».

(2) القرآن سورة مريم الآيتان 90، 91. وفي هذا التحريم يدخل القرآن اليهود أيضاً إذا يلومهم لقولهم العزير ابن الله سورة التوبة آية 30: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾.

نستطيع أن نجد في القرآن بأسره صيحة استنكار أبلغ من هذه وأخلص. ذلك بأن التسليم بوجود وسيط بين الله والإنسان، وبأن هذا الوسيط إنسان إله، وبأنه وسيط بين أبيه السماوي والجنس البشري، وبأنه كائن تلتقي فيه الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية ـ الذهاب إلى ذلك كله يعتبر تحدياً، لا يمكن القول به، من العقلية المجمّعة للعقلية المفرقة.

كذلك روح القدس احتفظ القرآن باسمه[1]، لكنه نزل إلى مرتبة ملك من الملائكة، صار يعرف باسم جبريل، وعمله أن يحمل الوحي الإلهي منجّماً إلى الأنبياء جميعاً، إلى المسيح ومحمد على السواء[2].

وكما صار روح القدس جبريل، فقدت مريم لقب أم الله، وصارت أم نبي من أنبيائه، لكنها بقيت في القرآن أيضاً الأم العذراء؛ فالحمل بالمسيح من غير أن يمسسها بشر لا يتطلب إلا معجزة، وليس مما يؤذي العقلية المفرقة للدين الجديد وصاحبه أن يرى معجزة أخرى، معجزة من شأنها الحط من أمر العقل الإنساني وتوسيع الهوة بين الله والإنسان.

والملائكة يظلون في القرآن، كما كانوا من قبل لدى اليهودية والمسيحية، كثيرين؛ وإن كانوا نزلوا عن مرتبتهم، التي كانت بين الألوهية والبشرية في الدين اليهودي المسيحي، ويدل لذلك قصة الملائكة وآدم عليه السلام التي ترد كثيراً في القرآن[3].

---

(1) وراجع «پاوتس» ص36 وما يليها.

(2) يتبين من آيات كثيرة ومن تفسيرها أن جبريل هو روح القدس.

(3) هي قصة واحدة تذكر كثيراً في القرآن، في شيء من التنوع والاختلاف.

لقد قال الله للملائكة: إنه ﴿جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، وكان الخليفة آدم الذي خلقه من تراب وأمر الملائكة جميعاً أن يسجدوا له، فسجدوا جميعاً إلا إبليس أبى مستكبراً، وقال: كيف! ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[2]، وكان أن لعنه الله وطرده، فأصبح «الشيطان الرجيم»، الغرور، المُنظر إلى يوم الدين، والذي تجسَّد الشرُّ فيه.

قد يبدو من الغريب بادئ الأمر أن يدور هذا الحادث مراراً في القرآن بأساليب مختلفة، ومن العجيب أن يكون الأمر بالسجود من الله نفسه. إن الله المعبود وحده، الذي خلق الإنسان فكان لا شيء أمامه، هو الذي أمر الملائكة جميعاً بالسجود لآدم أول من خلق! ولهذه القصة مغزاها بلا ريب لغرابتها؛ إذ كان مما يقصد منها تأكيد ظاهر واضح للعقلية المفرقة التي ينبعث عنها الإصلاح الإسلامي. ومن ثم كان الإكثار من عدد الملائكة[3]، كما جاء به الدين، وسيلة أولى لإذلالهم أمام الله؛ أي كان القصد تقليل خطرهم وتمجيد الله خالقهم والإعلاء من قدرته. لكن هذه الوسيلة لم تكن لتكفي للوصول للغرض المقصود. فقد كان للملائكة سلطان كبير؛ إذ كانوا يسمون «بنات الله»، وكانوا اتخذوا موضوع عبادة وثنية[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية 30.

(2) سورة ص، الآية 76.

(3) في الحديث أن السماء تئط تحت ثقل الملائكة؛ ولا عجب؛ فليس في السماء على سعتها شبر ليس فيه ملك راكع. انظر «أزبرن ـ Osborn» في كتابه: **الإسلام في عصر خلفاء بغداد «Islam under the Khalifs of Baghdad»**، لندن عام 1878 ص64. وكل ذرة في العالم موكل بها ملك (نفسه ص64).

(4) القرآن سورة الزخرف الآيات 15 ـ 20 ﴿وَجَعَلُواْ لَهُۥ مِنْ عِبَادِهِۦ جُزْءًا إِنَّ =

ومن أجل ذلك نرى أنه، بعد أن أتى القرآن عقيدة التثليث من القواعد، كان ضرورياً القضاء على تصور الملائكة وسطاء بين الله وبين عباده قضاء تاماً؛ ولم يكن - للوصول إلى هذا ولتثبيت أنه من الإلحاد وإهانة الله جعلهم (وهم بعض خلقه) في درجة وسط بين الله والإنسان (à mi - hauteur) - من وسيلة آكد من الغلوّ في الحطّ من شأنهم إلى ما دون الإنسان، وذلك بأمرهم بالسجود أمام الإنسان الذي صنعه بيديه[1].

---

= ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ * أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ * وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ * وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾؛ آل عمران آية 80: ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾.

(1) وهناك أمارات ودلائل أخرى ترمي بوضوح إلى الغرض نفسه، وهو الحط من مكانة الملائكة حتى تكون وسائر المخلوقات سواء؛ مثال ذلك إشفاقهم من خشية الله ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ (الرعد آية 28)؛ وموتهم يوم الحساب كالناس جميعاً ثم بعثهم بعد بقليل ﴿ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾ (الزمر آية 68)، وإنكارهم من كانوا يعبدونهم ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴾ (سبأ الآيتان 40 - 41). وهذه الفكرة الشاغلة نفسها تظهر في وصف الجن، فالجن، الذين لا يتميزون تمييزاً واضحاً عن الملائكة ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ﴾ (الكهف الآية 50)، والذين هم مثلهم خلقوا من نار، مثلوا في القرآن كأنهم أقرب إلى الإنسان وأشبه به. إذ يسكنون الأرض، ومنهم الذكر والأنثى، ولهذا يتوالدون ويكونون أمماً ﴿ أَمَ =

هذا هو على ما أعتقد الحل الوحيد الممكن لهذا اللغز الذي قد لا يوجد في القرآن أكثر منه بلبلة للفكر، والذي يصبح واضحاً جلياً بعد أن وجدنا مفتاحه[1].

وإبليس، المتكبر المغرور، فصار مذؤوماً مدحوراً، ونموذج الملعون الذي طرده الله من رحمته، لأنه ارتكب أكبر إهانة (تجديف) في نظر المذهب المفرّق؛ إذ أعلن في إصرار أن النار أعلى من الطين الحمأ المسنون، وأنه يجب أن توجد درجات بين الكائنات ـ إبليس الذي هذا حاله، أصبح بطل العقلية المجمّعة في موقفه أمام إله القرآن[2].

من الحق أن النبي في رأي اليهود والمسيحيين ليس إلا إنساناً،

---

= يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَلَا تَمْلِكُونَ لِى مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَىٰ بِهِۦ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الأحقاف آية 8)؛ ويموتون ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ (الزمر، الآية 68) «سل ـ Sell» في كتابه: «**عقيدة الإسلام The faith of Islam**»، لندن عام 1880 ص145. ومنهم الصالح والشرير. والله لم يخلقهم إلا ليعبدوه كالإنسان؛ ولهم من بينهم رسل؛ ومنهم الكفار والمؤمنون، فإن سبعة من الجن سمعوا النبي يقرأ القرآن في نخلة بالقرب من الطائف فأسلموا. وبالاختصار، إن الجن يمثلون نوعاً من الجنس البشري لا يرى، وله لدى الله مكانة الجنس البشري بمعنى الكلمة. وبالإجمال، فإن جميع ما خلق الله أمامه في مرتبة سواء، مهما كان بين أنواعه من اختلاف؛ فقد أخرج الله الجميع من عدم، فليس لكائن منها أن يدعي أن له حقاً أو امتيازاً خاصاً.

(1) راجع «غولدتسيهر» (تقديس الأولياء عند المسلمين ـ le culte des saints chez les Musulmans)، وهو مقال ظهر في **مجلة تاريخ الأديان** ج 2 (عام 1880م) ص257 ـ 351، ص261.

(2) راجع الشهرستاني، طبعة كيورتن، ج 1 ص5 وما بعدها.

لكنه إنسان حل فيه روح القدس، أي روح الله؛ فالوحي عند هذا النبي ليس إلا إلهاماً عاماً يوجه أقواله وأفعاله، ويزكّيها، دون أن يحددها في تفاصيلها[1]. أما الوحي في القرآن فقد حصل بطريقة أخرى تماماً، بطريقة آلية جعلت له مكاناً علياً في رأي المسلمين. فالقرآن هو كلام الله نفسه، كلام الله الأزلي غير المخلوق[2]، والذي كان قبل

---

(1) راجع «روس»، **التوراة ترجمة جديدة بمقدمة وشروح**، باريس عام 1874 ـ 1881م، العهد القديم قسم 2: **الأنبياء** ج 1 ص25، 26.

(2) إن الأشعري، مثلاً، يقرر أن القرآن هو كلام الله، ومن يذهب إلى أنه مخلوق يعد كافراً (راجع «مهرن ـ Mehren» في كتابه: **عرض الإصلاح الإسلامي الذي بدأه الأشعري في القرن الثالث**، طبع ليدن سنة 1878م ص121.

**Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au IIIe siècle» de l'hégire, par… El - Ash'ari»**.

ولم تصر هذه العقيدة، مادة جوهرية إلا بعد الاضطهاد الذي حدث من المأمون (813 ـ 833م) والخليفتين اللذين جاءا بعده لأنصار عدم خلق القرآن. ولهذه العقيدة أساسها في القرآن نفسه الذي لم يجئ فيه ما يدل على أنه مخلوق، بل جاء فيه أن الله نزل القرآن (﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ سورة البقرة آية 124، ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ آل عمران آية 3 إلخ)، بل إن فكرة اللوح المحفوظ (انظر الملاحظة التالية) هي التمثيل الرمزي لأزلية القرآن.

وهنا أيضاً نرى عقيدة من العقائد اليهودية المسيحية انتقلت بالوراثة إلى مجموعة العقائد الإسلامية، وإن كانت على شكل لا يكاد يحس به. ففي القرآن تجد الفكرة اليهودية ـ المسيحية عن الكلمة الإلهية، وهي الأقنوم الثاني للتثليث، قد ظلت موجودة وإن نال منها الضعف، لكنها لا تنكر:

**أولاً**: التعبير بالكلمة أو كلمة الله عن النبي يسوع.

**ثانياً**: العقيدة الإسلامية الخاصة بأزلية القرآن، التي ظهرت فيما بعد، هي عقيدة تبين عن طابع الحكمة الإلهية التي لم تخلق، والتي هي أزلية مثل الله، وهي =

خلق العالم في اللوح المحفوظ؛ وبأمر الله يجيء جبريل، رسول الوحي الإلهي، ويقرأ جزءاً معيناً من هذا الكتاب المبين، ثم يجتاز ما يفصل بين السموات والأرض من فراغ حتى يصير قاب قوسين أو أدنى من النبي، ويلقي إليه في دقةٍ النصَّ الموحى به كلمة كلمة، وبعد ذاك لا يكون على الرسول إلا أن يبلغ إلى الناس ما أوحي به إليه في أمانة ودقة لا تقل عن الأمانة والدقة الأولى.

وهكذا يكون روح القدس الذي صار في الإسلام ملكاً، أي مخلوقاً من مخلوقات الله، وكذلك محمد خاتم الأنبياء، وإن كان لا يعدو أن يكون مبلغاً لرسالة الله من بين خلقه(1)، يلعبان كلاهما دوراً سلبياً بحتاً في حركة الوحي القرآني(2). فالنبي؛ أو الرسول المسيحي أو اليهودي هو إنسان الروح(3)، أما رسول الإسلام فهو إنسان

---

= تجاوب الفكرة الخاصة بالحكمة في التوراة والفكرة الإغريقية المسيحية المتعلقة باللوجوس (le Logos).

**ثالثاً**: الدور الذي نسب إلى الكلمة الإلهية في التعبير عن أوامر الله، وهي مظاهر القدرة، وبخاصة في العمل الخالق.

هذا، وفرق كبير جداً بين رأي القرآن في المسيح وأنه كلمة الله، وبين ذلك كما يفهمه المسيحيون من أنه ابن الله وثالث ثلاثة هم جميعاً آلهة! (المترجم)

(1) رجع المؤلف هنا وفيما تقدم إلى آيات كثيرة وإلى تفاسيرها، ونحن لا نرى ضرورة لذكر هذا كله، فذلك معروف. [المترجم].

(2) وقد تلقى محمد [صلّى الله عليه وسلّم] أيضاً الوحي بطرق مختلفة؛ وعدا هذا. فإن المسلمين يسلمون أيضاً بأن محمداً كان منذ أول رسالته النبوية، قد خصّ من الله بإلهام خفي يوجهه في جميع أعماله؛ لذلك، ففي حالة عدم وجود نص من الكتاب يكفي وجود حديث متواتر ليكون تشريعاً، سواء أكان في القضاء أم في أمور العقيدة أو في شؤون الشعائر والعبادات.

(3) **التوراة**، النبي هوشع، إصحاح 9: 7؛ راجع أيضاً «روس» المرجع نفسه ص20.

الحرف: القرآن كلام الله ذاته، وليس للرسول تأويل أو تفكير ذاتي يتعارض وهذا الوحي الإلهي.

ولسنا في حاجة للقول بأن القديسين والكهنة فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر: والحقيقة أنه لا أثر لأي من هاتين الطبقتين في القرآن[1] فتقديس الأولياء إلى درجة قد تقرب من العبادة، الذي نراه انتشر بعد في جميع أقطار الأمة الإسلامية، يشير في الحقيقة إلى ردّ فعل من الأمم والشعوب التي فتحها الإسلام وأخضعها لسلطانه[2] وبخاصة الأجناس الآرية[3] المجمعة، ضد العقلية الإسلامية الحقة التي لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله[4]. أما رجال الدين، الذين لم

---

(1) وتوجد في القرآن نصوص تهاجم بقوة فكرة الوسطاء، وتنسب الإشراك لمن يتخذ بينه وبين الله وسيطاً (سورة يونس، سورة مريم، سورة الرعد، سورة الإسراء، سورة الزمر، سورة الدخان، إلخ)؛ هؤلاء الوسطاء يشار إليهم أحياناً بالأولياء.

(2) راجع «غولدتسيهر» في كتابه: «**تقديس الأولياء عند المسلمين**»؛ وراجع أيضاً «دوزي ـ R. Dozy» في كتابه: **بحث في تاريخ الإسلام** «**Essai sur, histoire de l'islamisme**»، المترجم من الهولندية للفرنسية بقلم فكتور شوڤان، نشر ليدن سنة 1879م ص413 (في أثر المسيحية).

(3) راجع البارون «كارادي ڤو» في كتابه: **الإسلام، العقلية السامية والعقلية الآرية** «**le Mahometisme le génie sémitique et le génie aryen**» باريس 1897 ص89 وما يليها؛ وراجع أيضاً «A. Le Chatelier» في كتابه: **الإسلام في القرن التاسع عشر** «**l'Islam an XIX siècle**»، باريس سنة 1888 ص4 وما بعدها ـ ومما هو جدير بالملاحظة أنه لم يثر، ضد إجلال الأولياء والرسول إلى ما يقرب من العبادة، أي ضد هذا التغيير الخطير في العقلية الإسلامية الحقة الأولى، إلا الطائفة الوهابية؛ وقد كانت هذه الثورة من ولاية نجد التي يحوطها سياج قوي من الصحراوات.

(4) ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ =

يظهروا في الإسلام إلا في عصر متأخر، فهم لا يكوّنون طبقة متدرجة تدرجاً حقيقياً ولا يُرْسَمون ولا يَرْسِمون؛ ومن هذا كان في استطاعة أي مسلم أن يقوم بالخدمة الدينية متى كان لذلك أهلاً؛ كما أنه ليس لهم أي صفة مقدسة: إنهم في الواقع ليسوا كهنة كما عندنا(1)، بل هم رجال مثل غيرهم.

لقد حاولت العقلية المجمعة أن تلقى معبراً بين الله والإنسان، أما الإسلام المفرق فقد أخذ على نفسه أن يمحو جميع المعابر المتوالية بين هذين الطرفين: الخالق والمخلوق، وبذلك أُفرغت الهوة التي بينهما(2).

* * *

ولنبحث الآن الفكرة التي أعطانا إياها القرآن عن طبيعة هذا الإله المتفرد في سموه، وعن علاقته بالإنسان، وسنجد حينئذ الطابع المفرق للإصلاح الإسلامي يظهر أكثر تأكداً ووضوحاً في هذه الناحية أيضاً.

إله الإسلام، أو الإله كما جاء في الإسلام، هو الإله الساميّ

---

= مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ سورة يونس، الآية 3.

(1) ارجع إلى «لابي» في كتابه: «**الحضارات التونسية**» ص207، 208 و216 ـ 220.

(2) لقد عبّر «غولدتسيهر» عن هذه الفكرة بقوله: «إنه لم يقم مطلقاً حاجز قوي بين الإله الواحد اللانهائي والجنس البشري المحدود الضعيف كما نرى في الإسلام..؛ فمن الطرف الأول العلة الأولى التي لا تنفد، ومن الطرف الثاني الخضوع المطلق»، (كتابه السابق ص258 ـ 259). ولا أحد فهم العقلية الحقة للدين الإسلامي خيراً من هذا الأستاذ.

بمعنى الكلمة، الإله الذي توحي فكرتَهُ النظرُ إلى الصحراء التي لا تدرك نهايتها، والتي ينالها تغيرات مخيفة غير قابلة للتفسير. وصفاته الجوهرية المميزة هي الوحدانية والقدرة وأنه لا يُدرك.

فوحدانية الله هي لأول نظرة العقيدة الأساسية للإسلام: لا إله إلا الله، وهذا الإله واحد لا شريك له. فالله هو، أكثر من «يهوه» الذي نعرفه في التوراة، إله قادر جبار، يدمر غضبه في طرفة عين الأقوام والأمم العاصية[1]، وغاياته من أفعاله لا يمكن إدراكها. لهذا ليس للإنسان أن يحاول كشف أسرار عنايته الإلهية الخفية، وإلا كان ملحداً[2].

لكن هذه الصفات الثلاث، إذا تعمق الباحث في تحليلها، تنتهي

---

(1) كما كان من أقوام عاد، وثمود، ولوط، ومدين، وفرعون، ونوح، وأصحاب الرس، وأصحاب القرية وهي أنطاكية.

(2) جاء في القرآن ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا * ... فَأَرَدۡنَآ أَن يُبۡدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيۡرٗا مِّنۡهُ زَكَوٰةٗ وَأَقۡرَبَ رُحۡمٗا﴾ (الكهف: 64 ـ 81) قصة سيدنا موسى وصاحبه الخضر، الذي عرفنا أن هذا اسمه من المفسرين؛ فبالرغم مما أخذ موسى به نفسه من أنه لن يسأل صاحبه عن شيء يفعله حتى يحدث له منه ذكراً، نراه لم يستطع إخفاء عجبه ثلاث مرات مما رآه منه ولم يستطع له تفسيراً. وأخيراً، لام الخضر موسى عليهما السلام ونبأه بما لم يستطع عنه صبراً، وفارقه. وكان خطأ موسى زعمه أن العقل الإنساني قد يعرف كل شيء، ومن ذلك تعليل أعمال الله. على أن الخضر كان يستطيع الاستغناء عن التعلل بما تعلل به: فالقدرة الإلهية المطلقة ـ كما سنرى ـ ليست في حاجة لتبرير ما يصدر عنها تبريراً يدركه العقل ويطمئن إليه!
انظر عن الخضر «ديتيرصي ـ Dieterici» في بحث: **النزاع بين الحيوان والإنسان «der streit zwischen, Their und Mensch»** ص281؛ و«كارادي ڤو» في كتابه: «**الإسلام ـ le Mahométisme**» ص88 و89؛ وغير ذلك من المراجع المختلفة.

إلى صفة واحدة، وهي القدرة[1]؛ فالوحدانية أولاً، أو وحدة الله، هي في القرآن نتيجة حتمية للقدرة الإلهية[2] إنه لو كان آلهة متعددون لحدّ كل منهم من قدرة الآخرين، ولتعارضوا، ولعلا بعضهم على بعض، ولعطل بعضهم بعضاً[3]. فإذا كان لا يمكن إلا التسليم بوجود إله واحد، فالسبب في ذلك أنه لا يمكن تصور الله إلا قادراً[4] أما وحدانيته بمعناها الحقيقي، فترجع إلى توحيده في نظر محمد والمسلمين الذين لم يروا في التثليث إلا عقيدة أساسها القول بثلاثة آلهة.

ومن الطبيعي أن عقيدة كون الله لا يُـدرَك ترجع إلى القدرة الإلهية التي لا حدود لها، والتي لا تستطيع عقولنا الضيقة المحدودة أن تدرك كنهها.

---

(1) وقد أشير، أكثر من مرة، إلى الأهمية الخاصة التي جعلها القرآن لقدرة الله المطلقة. راجع مثلاً «پاوتس» في كتابه السابق «**تعليم محمد عن الوحي**» ص137 إذ يقول: لماذا يلحّ القرآن، من بين صفات الله، على جلالته وقدرته؟ ثم أشار إلى مواضع ذلك من القرآن، وراجع أيضاً الشهرستاني طبعة كبورتن، ج1 ص72.

(2) راجع «لاپي» **الحضارات التونسية**، ص193.

(3) القرآن سورة الأنبياء، آية 22 ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ وراجع أيضاً سورة المؤمنون، آية 91 ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾؛ وسورة الإسراء، آية 42 ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾.

(4) ووجهة النظر هذه فيها دلالة على ضد ما ذهب إليه «رنان» من الرأي الذي نقدناه في الصفحات السابقة. فالتوحيد ليس في الجنس السامي تعبيراً عن «عاطفة مقصورة على الوحدة»، هذه العاطفة التي هي في الحقيقة تكون المميز العام للجنس. إن الوحدة أو الوحدانية الإلهية لا تمثل، في التفكير السامي الإلهي تصوراً أول، بل إنها ترجع إلى القدرة الإلهية التي هي التعبير المباشر الحق عن العقلية المفرقة: الله كل شيء، والمخلوقات لا شيء.

ولكن، ألا يجب أن نرقى إلى ما هو أعلى؟ فالقدرة الإلهية التي لا يعجزها شيء لا تظهر لنا إلا كصفة سلبية أو نسبية؛ ذلك بأنه بالنظر إلى خلقه لا يلقى عمله موانع أو حدوداً. لكن الله نفسه، ما هو في ذاته وعمله، ماذا هو في حقيقة الأمر؟ والإجابة عن هذا وذاك واضحة جلية، الله في ذاته إرادة، وعمله إرادة قادرة تمام القدرة، إرادة مطلقة.

وهذا المذهب الذي لا يبدو في القرآن إلا في صورة ميتافيزيقية وبدقة تعليمية، والذي كان مقدراً له أن ينمو في المستقبل في علم الكلام، قد استخلص من قبل في وضوح من نصوص القرآن وروحه. ولهذا مثلاً نرى قضاء الله وقدره أوامر يعبّر عنها بالكلمات: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1]، ومعنى هذا هو التقرير بأن

---

(1) سورة البقرة آية 117، وسورة مريم آية 35. أما الدور الذي صار في الإسلام لكلمة الله في الخلق، فهو صدى للآية الثالثة من سفر التكوين التي تقول: «قال الله فليكن نور فكان نور»، كما هو صدى أيضاً للكلمة في المسيحية، «حقاً لقد نزلت الكلمة عن مرتبة الأقنوم لكنها لم تختف»..

وبزعم الأستاذ «هوبير جريمه ـ Hubert Grimme» في مقال عنوانه: الكلمة «اللوغوس» في جنوب الجزيرة العربية (وقد نشر في مجموعة «**الدراسات الشرقية**» ج 1 ص453 ـ 461 ,**Orientalische studien** التي قدمت إلى الأستاذ «نولدكه» تذكاراً في عيده السبعيني) أنه وجد في العقائد الوثنية لجنوب الجزيرة العربية في العصر الجاهلي الأصل الحقيقي لفكرة اللوجوس، الكلمة القرآنية، مميزة حسب رأيه بعبارة «أمر» التي تشير إلى أوامر الله. ومما قاله، غير مستند إلى دليل قوي، إن هذه الفكرة لا يمكن أن يكون أصلها العقيدة العبرية ولا العقيدة المسيحية.

ثم أخذ يؤول بعض النقوش المعينية أو السبئية (ويبدو أن منها ما يرجع إلى القرن الثامن ق. م) فتبين له أن كلمة «أمر» أو مشتقاتها تشير إلى معنى الفيض الذي ينسب إلى بعض الآلهة الوثنية (ص 456 ـ 459)، واستنتج من ذلك (ص 459 ـ 461) أن فيلون اليهودي ليس مبتدع اللوغوس الواسطة. وأن محمداً قد أخذ هذا المذهب عن بلاد العرب الجنوبية التي أخذته غالباً عن الكلدانيين. =

قدرة الله اللانهائية ليست إلا النتيجة المباشرة الحتمية لإرادته اللانهائية المطلقة أيضاً.

ثم جاء رجال الدين، أو علماء الكلام من بعد، فتوسعوا في هذه العقيدة الهامة في غير خروج عن روح القرآن، وقرروا أن إرادة الله ليست قط تابعة للعقل الإلهي[1]. فإرادة الله لا تقصد مطلقاً تحقيق مثل أعلى للحب والعدالة رسمه العقل الإلهي، ليصبح هذا المثل نهجاً واضحاً لأفعال الله جميعاً[2]. إنها إرادة مطلقة، خالقة لكل شيء: الحسن والسيّئ، والخير والشر[3]، خالقة للأعمال نفسها ولصفاتها أيضاً[4]. فإن سألنا

= وأياً كان مصير هذا الفرض الواهي، فإن الدليل على أثر جنوب جزيرة العرب في استعمال كلمة «أمر» في القرآن قد يعقد المسألة تعقيداً آخر من غير أن يدخل أي تغيير في عناصرها الأساسية؛ إذ إنه مما لا شك فيه أن محمداً كان عارفاً بعقيدة التثليث المسيحية التي وردت أكثر من مرة في القرآن.

(1) مثال ذلك الغزالي في **تهافت الفلاسفة**، طبعة القاهرة عام 1302هـ، ص10.

(2) كما عند «ليبنيز Leibniz» مثلاً.

(3) وكذا، بلا شك، للصحيح والخطأ كما هو الأمر عند «ديكارت» إذ يقول: «إن الحقائق الرياضية التي تسمونها أزلية هي خلق من خلق الله وضعت بمعرفته، وهي خاضعة له خضوعاً تاماً، أسوة بسائر المخلوقات. فإن قلنا إن هذه الحقائق مستقلة عنه لكان حديثنا عن الله كحديثنا عن جوبتير أو عن زحل، ولجعلناه خاضعاً للأقدار» (من رسالة منه إلى الأب «ميرسين ـ Mersenne» مؤرخة 15 أبريل/ نيسان عام 1630، طبعة Adam et Tanery باريس عام 1897 ج1 ص145). ثم حين يقول في رسالة أخرى: «إن إرادة الشيء وعلمه ليسا عند الله إلا شيئاً واحداً؛ فحينما يريد شيئاً يعلمه، وبمقدار علمه وإرادته تكون حقيقة الشيء» وهذه الرسالة مؤرخة 6 مايو/ أيار عام 630 وهي مرسلة إلى الأب المذكور نفسه، المرجع نفسه ج 1 ص149. والغزالي في هذا يرى هذا الرأي، الذي يراه ديكارت، إذ يذهب إلى أن الله يعلم الأشياء لأن إرادته خلقتها.

(4) ونظرية الغزالي والمتكلمين من أهل السُّنة في هذه الناحية تتلخص في نقطتين: =

الإرادة الإلهية «لماذا»، كان ذلك سؤالاً لا معنى له وفيه إلحاد. لتكن إرادتي هي العلة! هذه هي نظرية الإرادة المطلقة التي أشرنا إليها.

ومن نتائج هذا المذهب عقيدة القضاء والقدر في الخير والشر، في السعادة أو الشقاء الأبدي. ذلك بأن نزعة الإسلام الجبرية لا تنكر ولا ريب فيها[1]؛ فإن المؤرخين الغربيين الذين لا يريدون أن يروا في نهاية دراسة نصوص القرآن دراسة تحليلية الجبرية الواضحة[2] هم

---

= أولاً جميع الأضداد (ومن ذلك الخير والشر) سواء أمام إرادة الله، وثانياً عمل الإرادة هو الاختيار كما تشاء بين تلك الأضداد.

(1) يقول «دوزي» (ص 201 من كتابه: **بحث في تاريخ الإسلام**): «إن عقيدة الاختيار والقضاء والقدر كانت نتيجة حتمية للفكرة التي كوّنها محمد عن الله».

(2) انظر «پاوتس» في كتابه السابق ذكره ص106 وما بعدها. وقد ذكر المؤلف بياناً بالمراجع الخاصة بالموضع وبأسماء المؤلفين الأوروبيين المحدثين الذين يرون أن عقيدة القضاء والقدر موجودة في نصوص القرآن (ومنهم: «موير ـ W. Muir» و«لوتك ـ Luttke»)؛ وبالمؤلفين الذين يرفضون الاعتراف بوجودها (Y. Weil J. ch. Scholl et J. Hauri)؛ وأخيراً بالمؤلفين الذين يذهبون مذهباً وسطاً، وهؤلاء ليسوا أقل عدداً ولا شهرة (سبرنجر، شتاينير، فون كريمر، هوتسما، كريل، ميلير) «Sprenger, steiner, Von Kremer, Hautsma, Krehi, A. Müller» ويمكن أن نجعل منهم دوزي نفسه، وإن كان يميل إلى الرأي الأول إلى حدّ ما. راجع الهامش السابق. وهؤلاء الآخرون لا يريدون أن يبحثوا في القرآن عن مذهب واضح متناسق لتلك المشاكل العسيرة الفهم (حرية الإرادة، اللطف، العلم الأزلي، القضاء والقدر)، وهي مجموعة كانت تعد حجر عثرة في سبيل أكبر علماء المذاهب الميتاميزيقية واللاهوتية.

إنهم يرون القرآن مجموعة من عظات ونذر، وقصص تاريخية مقدسة، وأوامر دينية وتشريعية. وحين رأوا في القرآن آيات تؤكد حرية الإنسان في أعماله، وأخرى تؤكد أنه مجبور، بدؤوا يشيرون إلى ما في ذلك من تناقض، ولكن بينما ذهب فريق منهم إلى استنتاج أن المذهب الذي يؤخذ من القرآن لا ثبات له ولا تماسك فيه، يذهب فريق آخر، مثل «شتاينير» في كتابه: **المعتزلة أو المفكرون** =

أول من يعترفون بأن عقيدة القضاء والقدر والجبر لم تلبث أن اتخذت مكانة ملحوظة بين العقائد الأساسية للإسلام الحرفي أو السني[1] وهي تبدو بوضوح عند الطائفة الوهابية[2]، وهي الطائفة التي ـ كما يقول العلماء المختصون ـ قد احتفظت أكثر من غيرها بالروح الحقة الأولى للإسلام[3].

---

= **الأحرار في الإسلام (die Mu' tazitliten oder die Freidenker im Islam)** إلى أن فكرة الرسول كانت تنزع أولاً نحو الاختيار ثم اتجهت آخر الأمر إلى الجبر، واستندوا في هذا إلى التمييز التاريخي للسور مكيتها ومدنيتها، كما شرحوا الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية لهذا التطور المذهبي.

ثم تعرض «پاوتس» كذلك إلى هذا الموضوع: «إنه جمع الآيات القرآنية الواجب بحثها وتناولها بالتأويل العميق» (ص 108) وفسرها جميعها في اتجاه الاختيار. ولكن، كيف يمكن أن نرى شيئاً آخر غير الجبرية الواضحة في هذه الآيات التي نظن أنها فاتته تماماً: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ * لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (التكوير: آيات 27 ـ 29 مكية)؛ ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ﴾ (سورة الإنسان الآيات: 29 ـ 31 مكية). وهذه الآيات، التي لها أهمية رئيسية، لم يلق لها بالاً بعض الباحثين المؤلفين، مثل «Steiner»، مع دلالتها الواضحة على جبرية القرآن.

(1) «پاوتس» كتابه السابق ص106؛ والأستاذ «هوري ـ Hauri» في كتابه: **الإسلام وأثره في حياة المؤمنين به «der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner»** ليدن عام 1881 ـ 1882، ص48.

(2) انظر «بلغريف»، رحلة عام1865م. ج1 ص324 وما بعدها، إذ يقول: «وسأذكر هنا قصة سمعتها كثيراً من بعض الوهابيين بنجد، من أن الله حين خلق الخلق جعلهم أولاً قسمين متساويين، وقال: هؤلاء في النار ولا أبالي، وهؤلاء في الجنة ولا أبالي».. وإذاً، فالجنة والنار شيئان في معزل عن حب الإله وكراهيته، وعن استحقاق المخلوق أو عدم استحقاقه» ص324.

(3) المرجع نفسه ص322.

وقد أعلن أيضاً هذه العقيدة الفرقة الحرفية أو السنية الحقيقية، أعني فرقة الأشاعرة؛ هذه الفرقة التي أسسها أبو الحسن الأشعري، وقد كان أول أمره جندياً من جنود المعتزلة، ثم صار من أهل السُّنة بل إمامهم، وهو الذي عمل على التوفيق بين السلف المتشددين في التمسك بالنصوص وبين الأحرار في التفكير الذين كان منهم أول حياته العلمية، وذلك بأن سجل عقيدة القضاء والقدر بين العقائد الأساسية التي رضيها وجعلها له معتقداً ومذهباً[1]، ومنذ هذا الوقت أخذ كبار رجالات هذا المذهب في احتذائه والائتمام به.

ويذهب الأشاعرة إلى أن الله يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء؛ الجواهر والأجسام والأعراض، وأفعال الإرادة الإنسانية، والنتائج التي تنسب لهذه الأفعال[2]. فمثلًا، حينما يكتب الإنسان، يخلق الله على التوالي أربعة أعراض ليس بينها من رابطة سببية: إرادة تحريك القلم، فتحريك القلم، فحركة اليد، فحركة القلم أخيراً[3]. وكل ذلك قد قدره الله أزلاً، وثابت في اللوح المحفوظ في قضاء الله وقدره الذي لا يتغير[4]. وإذاً، فليس في الكون كله إلا فاعل حقيقي

---

(1) انظر «مهرن» في كتابه: **عرض للإصلاح الإسلامي**، ص118 ـ 119، 120 ـ 121 من النص العربي.

(2) راجع فما يختص بمذهب الأشاعرة الذين كانوا، قبل «ديكارت» بزمن طويل، أنصاراً لاستقلال آنات الزمان وللخلق المستمر إلخ، الشهرستاني، طبعة كيورين ج 1 ص65 ـ 75؛ و«مونك» في كتابه: «**أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**»، ص321 ـ 326.

(3) «مونك»، المرجع نفسه، ص326.

(4) الشهرستاني، الطبعة ذاتها، ج 1 ص68. واللوح المحفوظ هو كذلك أم الكتاب، أي الثبت الذي لا يعتريه تغير لكل ما يجب أن يكون حتى أصغر التفاصيل.

واحد، إلا على فاعلية واحدة، وهي إرادة الله التي قدرت أزلاً كل شيء بملء الاختيار[1].

وبالإجمال، فإنه فيما عدا القدرية المعتزلة[2]، التي اختفت كفرقة من زمن بعيد[3]، والتي ترجع في آرائها الحرة المتسامحة إلى تأثيرات أجنبية[4]، لم تعترف أية فرقة أو مدرسة إسلامية أخرى للإنسان بسلطان حق على أعماله. فإذا استطعنا التدليل على أن الاعتقاد بحرية الإرادة يسود تماماً في القرآن، وأن أول مساعد على انتشار البدعة القدرية ليس إلا القرآن نفسه، لما رأينا في هذه العقيدة إلا عنصراً عارضياً طفيلياً أجنبي الأصل، وهذا الأصل مسيحي على الراجح من الآراء[5]. وهذا

---

(1) والأشاعرة يلحّون بقوة على الطابع الاختياري التام لهذه الإرادة المطلقة، ولا يرون ظلماً إدخال المحسن النار أو المسيء الجنة كما جاء في الحديث: إذ إن الظلم هو التصرف في غير الملك، أو وضع الأمر حيث لا يجب أن يوضع، لكن الله هو السيد المطلق، وإنه لهذا لا يمكن تصور أي ظلم من جانبه... فهو يفعل ما يشاء ويقرر ما يشاء.. إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء؛ الشهرستاني طبعة كيورتن ج 1 ص73؛ موسى بن ميمون «**دلالة الحائرين** ـ **le Guide des égarés**»، طبع مترجماً للفرنسية بمعرفة «مونك»، باريس عام 1856 ـ 1866م، ج 3 ص125؛ وراجع أيضاً هذا المرجع نفسه ص120، 121، وكذلك الأستاذ «لابي» المؤلف السابق له ص193 ـ 194.

(2) المعتزلة، تسمى غالباً بالقدرية، لأنها كانت امتداداً وتكميلًا للقدرية الحقيقية التي ظهرت قبلهم (انظر «دي ساسي» في كتابه: **عرض لدين الدروز «Exposé de la religion des Druzes»**، باريس عام 1838، ج1 ص10 من المقدمة يسمون «قدرية» أنصار حرية الاختيار، لأنهم يعترفون للإنسان بالقدرة أي بالقدر على أعماله.

(3) «شتاينير» في مؤلفه السابق ص89.

(4) انظر الهامش التالي.

(5) هذا المذهب في الإسلام يبدو من أصل مسيحي (كوسان دي پرسيڤال في =

العنصر مع ما تقدم لا يرى من أجل ما أشرنا إليه، إلا متناقضاً مع المذهب الذي يسود في القرآن في جملته، وسيختفي بلا ريب بفعل أعمال التركيز والإنضاج الخاصة بالمذهب الإسلامي، ويبدو لنا أنه من العسير أن ننكر أن هذا الحذف سيتم في القرآن نفسه.

وقبل الهجرة[1] ففيما عدا العهد الأول كان المذهب الذي يؤخذ من القرآن جبرياً، كما جرى عليه الإسلام فيما بعد: يصرح بالتقدير الأزلي العام للأعمال، وأفعال الإرادة ومصير الإنسان، وفق إرادة الله المطلقة.

ولكن هنالك ما هو أكثر؛ إن كلمة «إرادة» تبدو ذات قوة مؤثرة على العقل الإنساني، وكانت تربط الإنسان بالله برباط محتمل، ولكن لم يلبث رجال الدين الحرفيون مستندين إلى منطق المذهب أن حطموا هذا القيد الأخير بأن أخلَوا فكرة الإرادة الإلهية من كل محتوى مفهوم معقول للإنسان، وقرروا أنهم على استعداد لترك الاسم الذي يشير إلى هذا، وكان من ذلك ما قاله الغزالي: «... فيم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله، فإن لم يطابقها اسم الإرادة فليسمّ باسم آخر فلا مشاحّة في الأسماء، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع[2]؛

---

= كتابه: **بحث في تاريخ الإسلام**، ج 2 ص398)، وراجع أيضاً الأستاذ «دوجا ـ G Dugat» في كتابه: «**تاريخ الفلاسفة والمتكلمين** [من عام 632 ـ 1258م] باريس عام 1878 ص43»، ويجوز أن يكون من أصل فارسي (راجع «دي ساسي» المرجع السابق نفسه ص10؛ «دوجا» نفسه ص43).

(1) هذا إذا استندنا إلى التقسيم التاريخي للسور إلى مكية ومدنية فيما يتعلق بهذه أو تلك من الآيات، راجع ص166 السابقة.

(2) كلمة «إرادة» لا نجدها في القرآن، ولكن الفعل «أراد» نجده فيه مطبقاً على =

وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله تعالى، وإنما المقصود لمعنى دون اللفظ»[1]. إذاً، فماذا يمكن أخيراً أن تكون هذه الصفة التي دعوها تجوزاً إرادة؟

إنها عمل خالق مستقل عن كل غرض، حتى الغرض العقلي البحت، بعيد عن كل حب حتى ولو كان حباً غير مغرض؛ لأن كل حب، حسب رأي المتكلمين، يفترض غرضاً وحرماناً وحاجة؛ ومن ثم يمكن أن يقال إن الله في رأي الإسلام، بخلافه عند المسيحيين، لا يحب خلقه، ولا يمكن أن يحب على الأكثر إلا نفسه[2].

---

= الله؛ مثلاً سورة البقرة آية 26 ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾، وسورة المائدة الآية 17 ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

(1) **تهافت الفلاسفة**، ص11.

(2) راجع «**إحياء علوم الدين**» للغزالي ج 4 ص235؛ كتاب «الغزالي» بالفرنسية للبارون «كارا دي ڤو»، باريس عام 1902م ص226.
أقول: لم أكن أظن أن مثل المؤلف يقع في هذا الخطأ العجيب في فهم العلاقة بين الله وخلقه، ثم في الاستدلال لما ذهب إليه.
رجعت إلى الغزالي في الإحياء في الموضع الذي أشار إليه المؤلف فوجدته يبدأ الكلام في «بيان محبة الله ومعناها» بقوله: «اعلم أن شواهد القرآن متظاهرة على أنه تعالى يحب عبده»، وساق لذلك آيات وأحاديث كثيرة. ثم ذكر بعد هذا أن محبة الله لعبده ليست إلا بطريق التجوز، لأن المحبة في الأصل ميل النفس إلى مشتهى لها تلتذ بنيله، وهذا محال في جانب الله. وبعد هذا وذاك أشار إلى أنه ليس في الوجود إلا الله وإلا ذاته وأفعاله، ولذا قال بعضهم: إن الله لا يحب =

وفـي ألوهية مفهومة على هـذا النحو، عالية عـن العقل والإدراك[1]، ومنزهة عن كل حب وغرض، ماذا يمكن أن تكونه صفة الإرادة الإلهية، إن لم تكن قـدرة حقيقية مطلقة بكل معنى الكلمة؟ وهذا التحليل لفكرة إرادة الله يعود بنا دورة إلى نقطة البدء في البحث، وهي فكرة القدرة التامة المطلقة التي تعزّ عن الفهم والتصور[2]. فإذا سميت هذه القدرة الإلهية بالإرادة فذلك بأنها تفسر بأوامر الله أو بما هو أبسط من ذلك، طبقاً لاعتراف الغزالي وتصريحه، لتتفق والاصطلاح الوارد في القرآن[3].

---

= إلا نفسه، على معنى أنه الكل، وأن ليس في الوجود غيره.
هذا ما يريده الغزالي وما صرّح به، فلا أدري كيف فهم منه المؤلف ما فهم من أن الله لا يحب خلقه. [المترجم].

(1) راجع ص166 السابقة وص 170 أيضاً.

(2) يقول الأشعري: «أخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع»، الشهرستاني طبعة كيورتن ج1 ص72. وقد قرر الغزالي في إلحاح أن عمل الإرادة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله (أي الاختيار المطلق بين الأشياء التي لا يمكن التمييز بينها)؛ فقول القائل لم اختصت الإرادة بأحد المثلين، كقول القائل لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟.. فكذلك الإرادة صفة هذا شأنها (**تهافت الفلاسفة**، ص10). انظر هذا الفهم لدى «Clarke» في مكاتباته مع «Leibniz» إذ لا شيء يشبه ما كان بينهما من جدل مثل الجدل الذي كان بين التهافتين: تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد.

(3) والواقع أن الغزالي على ما يظهر يميز في جانب الله الإرادة عن القدرة فيقول: والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة؛ ولكن لما تساوى نسبة القدرة إلى الضدين لم يكن بدّ من مخصص يخصص الشيء عن مثله»، [فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله]. **تهافت الفلاسفة**، ص10. لكن هذه الصفة التي يسميها الغزالي مضطراً إرادة، ليست في الحقيقة إلا أعلى درجات القدرة: هي القدرة التي ليس ما يقيدها من سبب أو باعث، القدرة الحرة المطلقة حقاً.

وبالجملة، فإن الكلمة الأخيرة الحاسمة في علم الكلام الإسلامي، كما نجده في القرآن، هي المذهب الساميّ العميق، مذهب التنزيه: فالله منزه عن كل تشابه وتماثل مع مخلوقاته، وليس بينهما شيء مشترك، وهو العلي عليها علواً لا حدّ له، وهو منفصل تماماً عنها متفرد في قداسته[1]. إن فكرة الله هي، قبل كل شيء، فكرة القدرة الخالقة، القدرة التي لا تُدْرَك، الحرة بإطلاق، القهّارة.

أمام هذا الإله، وتلك صفاته، ما شعور المؤمن؟ وأي موقف يكون له؟ إن المسيحيين، بل واليهود[2]، لا يشعرون بأنهم منفصلون عن الله، لما يرونه من ارتباطهم أو اتصالهم به بسلسلة متتالية من الكائنات الوسطى، كائنات هي في حقيقة الله مماثلة لطبيعتهم؛ ولما يجدونه أيضاً من أن الله، وكله عقل وطيبة، يثيبهم بعدل على ما يقدمون بكامل حريتهم من أعمال. فهم يحيَوْن إلى حدٍّ ما فيه، ويحسون أنه يحيا فيهم، والشعور الذي يجدونه من الله في نفسهم هو قبل كل شيء شعور الثقة والمحبة[3]، ومن ثم يُسَرُّون إذ يطلقون عليه اسم الأب. وكذلك لا يحسون أنهم منفصلون بعضهم عن

---

(1) هذا ما تعبّر عنه جميع الصيغ المقدسة التي تصحب اسم الله أو تحل محله، مثل: تعالى، سبحانه، جل وعلا، تقدس.. إلخ.

(2) نضرب هنا صفحاً عن الطوائف البروتستانتية أو الكاثوليكية التي ـ خصوصاً فيما يتعلق بالاختيار ـ قد ابتعدت إلى حد ما على ما يبدو عن المسيحية الأولى كما تؤخذ من الإنجيل، كما أننا نأخذ الإسلام قبل كل شيء عن القرآن. أما الدين اليهودي فقد قال مثلاً موسى بن ميمون في كتابه: **دلالة الحائرين** ج 3 ص124: «الاختيار وحرية الإرادة مبدأ أساسي لم يكن ولله الحمد موضع أي خلاف في ديننا».

(3) الأستاذ «لابي»، المرجع السابق نفسه له، ص192.

بعض؛ ذلك بأنهم ـ كما يقولون ـ يشتركون جميعاً في يسوع أو الله الذي تجسم في الإنسان، وأفضال بعضهم قد تكفر ذنوب الآخرين: ومن مثل ذلك أن شفاعة القديسين أو مريم العذراء تكفي لتخليص كثير من الآثمين، وأن صلوات الأخيار تساعد على خلاص الموتى.

أما في الإسلام فالأمر بالعكس: المؤمن منفصل بهوة لا يمكن اجتيازها عن خالقه، ولا يوجد شبه بين الله والطبيعة الإنسانية. كيف يستطيع المؤمن المسلم إذاً أن يحب هذا الإله؟ وبأية وسيلة يصل إلى حبه؟ لا يستطيع هذا المسلم أن يقف أمام هذا الإله، المطلق في قدرته والذي قد يقدر أزلاً أن يخلد في النار بمحض إرادته وبدون إثم اجترحه، إلا موقف العبد أمام سيده؛ العبد الذي يرتعد فزعاً وخوفاً[1] ومن ثم كانت فضيلة «الإسلام» هي الفضيلة الأساسية التي جعل اسمها علماً على الدين نفسه.

ولما كان المؤمن المسلم لا يشعر، كالمسيحي، بأنه متصل بالله، ألا يشعر أيضاً بأن الأسباب متقطعة بينه وبين أمثاله[2]؟ وذلك على عكس ما يجده المؤمن المسيحي. ذلك بأن القرآن لا يقرر شفاعة الرسول أو الملائكة إلا بقيود ضيقة غاية الضيق[3].

---

(1) وليس في اللغة العربية تعبير يدل على المخلوق في مقابلة الخالق إلا كلمة «عبد».

(2) «إن القرآن يجعل الجنس البشري عدداً لا يحصى من الأفراد الذين لا صلة تجمعهم «أزيرن»: **«الإسلام في عصر العرب ـ Islam under the Arabs»** لندن عام 1876م ص27.

(3) القرآن سورة سبأ آية 23 ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾؛ سورة الأنبياء، الآيات 26 ـ 28 ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۞ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۞ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ =

ومما يدعو إلى العجب أنه لا توجد جماعة واحدة، من الجماعات الدينية العديدة في الإسلام، تخصص نفسها لمهمة خيرية[1] ـ كالفرق الرهبانية في المسيحية ـ كمساعدة المساكين والمرضى وحماية الحجاج وفداء الأسرى[2]... إلخ.

---

= ﴿إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾؛ سورة النجم 26 ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾.

(1) لقد نشأ حقاً في الإسلام جماعات، إلا أنها لم تكن في الواقع إلا نوعاً من الجماعات الصوفية أو السياسية.

(2) هذا على الأقل فيما يتعلق بالإسلام في الأزمنة الماضية؛ هذه هي النتائج العملية الناشئة عن مبدأ الدين نفسه، أي المبدأ المفرق. ومهما كان المسلمون بطيئي التطور، فإنه بالاتصال بالحضارة الغربية قد ينتهي الأمر بالشعوب الإسلامية إلى إحساسها بالحاجة إلى التطور الحاسم. وهذا إن حصل يكون انتصاراً لنزعة التأويل العقلي الحر، للنزعة الآرية التي ظهرت في بعض فترات التاريخ الإسلامي عند فريق من المتنورين أمثال المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة، هذه النزعة التي نرى لحسن الحظ أن الفرقة المستمسكة بالنص قد تأثرت بها أيضاً إلى حد ما.

أقول: من المؤلم كذلك أن يكون من المستشرقين أمثال هذه الأخطاء الواضحة في بيان صلة المسلم بالله، وصلة المسلمين بعضهم ببعض وبغيرهم من الناس جميعاً.

المسلم الذي يعتقد أن الله غفور رحيم، وأنه ينهانا أن نيأس من رحمته مهما كانت آثامنا، يعرف كيف يحبه باتباع أوامره ولا يرتعد أمامه إلا من خشيته، وذلك فضيلة حقة لا رذيلة.

والمسلم الذي يسمع الله يقول: إنه متى أحب عبداً كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.. لا يمكن إلا أن يحس أنه متصل بالله أتمّ اتصال. كما يحس أنه يجب أن يكون على صلة طيبة بغيره من الناس الذين خلقهم الله من ذكر وأنثى وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا.

أما المساكين والمرضى والحجاج والأسرى، وأمثال هؤلاء جميعاً، فإن الإسلام لم يغفل أمرهم، بل حاطهم بما يجب من رعاية، فلا ضرورة لتخصيص جماعات خاصة بهم كجماعات الرهبنة في المسيحية، إذ لا رهبانية في الإسلام. [المترجم].

# النتيجة العامة

هذه هي عقلية الدين الإسلامي وروحه، في حقيقتها ودقائقها وما ظهر منها وما بطن؛ هو دين سامي بحت: مفرق، وموحد بأضيق المعاني، وغير عقلي، ولا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف ولو في عهده الأول على الأقل، ومن ثم في روحه الحقة.

ومن المحال أن تتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعاني: فلسفة مجمعة، حلولية، عقلية، حرة التفكير، مثالية، وتصوفية.

ولهذا وذاك اضطر الفلاسفة المسلمون إلى العمل للتوفيق بين هذين الضدين، إذ كانوا مسلمين وفلاسفة هيلينيّين. وهذه محاولة كانت تبدو مجازفة عسرة كل العسر، ومع ذلك فإنهم لم يترددوا في الاضطلاع بها، ولم يهنوا في العمل لها. لقد بذلوا في هذا السبيل جهوداً جديرة بالإعجاب، كما كان منهم مهارة وعمق وبعد نظر. وفهمهم للوفاق بين الدين والفلسفة يبدو كأنه الفكرة السائدة ومعقد الطرافة في هذه الفلسفة الإغريقية الإسلامية.

من أجل ذلك كله، فإن أول مهمة يجب أن يضطلع بها مؤرخ الفلسفة الإسلامية هي أن يتعمق في دراسة هذا الأساس للفلاسفة.

والبحث ينقسم إلى قسمين؛ يجب أولاً إلقاء ضوء على نظرية الفلاسفة العامة التي لم تعرف حتى الآن، وهي التوفيق بين الفلسفة والدين؛ ثم يجب دراسة التطبيقات الخاصة التي رأوا من الواجب أن يقوموا بها على جميع النقط الرئيسية للاختلاف بين الفلسفة الإغريقية والدين الإسلامي:

التثليث الإسكندري أو إله القرآن.

إثبات أو نفي الصفات الإلهية.

أزلية العالم والفيض أو الخلق من العدم.

استحالة أو إمكان علم الله بالجزئيات؛ ومن ثم جعلها كلها تحت عنايته.

خلود الروح وبعثها وحدها أو بعث الأجسام أيضاً... إلخ.

وهذا القسم الثاني من مهمة مؤرخ الفلسفة الإسلامية يتطلب مؤلفاً خاصاً، أو إفاضات خاصة في كتاب عن تاريخ الفلسفة الإسلامية. وأما القسم الأول فقد قمنا بإنجازه في كتاب نرجو الرجوع إليه[1] إلا أنه، رغبة في أن يسدّ مسدّ هذا الكتاب عند الحاجة ما قد ينوب عنه، رأينا أن ينشر ملخصاً عاماً له في هذا الملحق الخاص.

---

(1) **La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de réigion et de philososphie**
وهو رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الآداب بجامعة باريس، وطبعت عام 1999م.

# ملحق

# نظرية ابن رشد والفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الدين والفلسفة

# مقدمة

## وضع المسألة

لقد نسجت أسطورة عجيبة حول اسم ابن رشد في خلال العصور الوسطى المسيحية. فحوالي سنة 1300م أصبح فيلسوف قرطبة، شارح أرسطو في نظر فلاسفتنا المدرسيين، زعيم الزندقة والإلحاد التام، والمهاجم لجميع الديانات الموحاة.

وقد حاول «رنان» في كتابه المعروف «ابن رشد ومذهبه»[1]، وهو رسالة دكتوراه في الآداب سنة 1852م، هدم هذه الأسطورة التي نشأت عن سلسلة من الفهم السيئ السقيم، لكنها ظلت قائمة حتى أيامنا هذه، ومن العجيب أن «رنان» نفسه لم ينجح النجاح التام في التخلص من الرأي الواهم[2] الذي أخذ على عاتقه هدمه.

إن ابن رشد، إذا لم يكن في رأيه مجدّفاً[3] جريئاً كما كان في رأي الفلاسفة المدرسيين اللاتين، وإذا لم يكن عدوّاً عنيداً للأديان جميعاً فإنه مع ذلك في رأيه فيلسوف عقلي لا يتساهل في العقل

---

(1) Averroès l'averroïsme

(2) Le préjugé

(3) Blasphémateur

وحقوقه، ومفكر جد صريح لا يكترث بأي دين من الأديان المعروفة ولا يتوانى في زجر من يحاول النيل من حقوق التفكير الحر المقدسة من ممثلي الأديان الرسميّين.

لكن هذا الفيلسوف الفرنسي «رنـان» عثر عند ابن رشد على بعض نصوص متفرقة هنا وهناك في جانب الدين، ولم يجد من الأسانيد ما يكفي لإدراك مدى تلك النصوص، فلم ير فيها إلا أثراً لتناقض أو رياء أو حذر، وكان أن نسب «رنان» هذا الموقف نفسه لجميع الفلاسفة الإسلاميين.

أما مؤرخو الفلسفة القليلون الذين جاؤوا بعد «رنان» فإنهم لم يتناولوا هذه المسألة إلا عرضاً في أثناء البحث، واكتفوا بنقل تفسير سلفهم الكبير لموقف ابن رشد وإخوانه الفلاسفة، بل ذهبوا إلى حذف ما أحاط به رأيه من احتراس وقيود.

غير أنه في خلال الثلاثين عاماً الأخيرة رأينا فهماً معارضاً لهذا التفسير العقلي الخالص لمذهب ابن رشد، وذلك من بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية الذين رجعوا إلى أسانيد جديدة، ففسروا موقف ابن رشد الديني تفسيراً يجعل للدين والعقيدة في رأيه مكاناً علياً على العقل ونظره، وكان هذا تفسير الأستاذ «مهرن»[1] الذي تناوله في بحث دقيق وإفاضة «مجِيلْ آسين»[2] الأستاذ بجامعة مجريط. وقد حاول هذا الأستاذ أن يثبت، بتقريبات قوية، أن موقف ابن رشد من الدين كان مماثلاً من كل وجه لموقف القديس توماس الأكويني[3].

---

(1) Mehren

(2) Miguel Asin

(3) Saint Thomas d’Aquin

ولكن بينما كان «مهرن» يعزو هذه النزعة العقيدية إلى الفلاسفة الإسلاميين جميعاً، فإن «آسين» يفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة العرب، ويجعل هؤلاء ـ مثل «رنان» ـ عقليين ثابتين في موقفهم.

وهكذا، ابتداء من القرن الثالث عشر إلى يومنا هذا، نرى مؤرخي الفلسفة الإسلامية يحكمون أحياناً مختلفة، بل متباينة، على ابن رشد وعلى الفلاسفة الإسلاميين بوجه عام؛ فقد تدرجوا في تفسيرهم لموقف الفلاسفة من الدين والعقل من الإلحاد المتأصل الناشئ عن المذهب العقلي المطلق، إلى النزعة التي تستند في المعرفة على الدين بصراحة واضحة، والتي ـ إذ تضع نفسها فوق المذهب العقلي المحدود ـ تخضع صراحة العقل للعقيدة والفلسفة للدين.

على أنه، ولو أن جميع هذه الأبحاث والدراسات التي لها قدرها في كثير من النواحي، قد مهدت الطريق تمهيداً طيباً لحل المسألة، فإن غرضنا هو أن نثبت أن ليس من التفاسير المقترحة أي تفسير دقيق صحيح، ذلك بأن المسألة لم توضع وضعاً صحيحاً، لأن كثيراً من عناصرها الأساسية قد أهملها أولئك الباحثون. فإذا لاحظنا هذه العناصر، ووضعناها مواضعها، نجد الحل الذي يؤخذ منها يستخلص في يسر ووضوح.

لقد حاولنا إذاً أول الأمر، بتحليل دقيق لعناصر المشكلة التي اعترضت الفلاسفة الإسلاميين، أن نحدد الظروف والعوامل التي كانت محيطة بالحلول التي اقترحها من سبقنا في هذه الدراسة. ومن هذا التحليل، الذي تناولناه بالدراسة في كتابنا هذا (المدخل...) ليزداد الأمر بسطة في الدراسة وعمقاً، يستنتج في وضوح أنه ـ في

البيئة التي كان يعيش فيها ابن رشد والفلاسفة ـ كانت محاولة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والإسلام، على ما فيها من صعوبة وعسر، مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الفلسفة؛ في عصر ابن رشد بصفة خاصة، وفي عصر سائر فلاسفة الإسلام بصفة عامة أيضاً.

وضع المشكلة كان، إذاً، واحداً لجميع الفلاسفة، وقد أبانوا جميعاً ـ كل على طريقه ـ حلَّها، لكن فيلسوف قرطبة كان الوحيد الذي ترك لنا مؤلفاً خاصاً لشرح هذه المشكلة، أعني مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين.

هذا المؤلَّف يقوم على ثلاث رسائل متتالية ويكمل بعضها بعضاً، واسم الأولى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وسنجعل موضوع الفصل الأول من هذا الملحق تحليل هذه الرسالة الأولى تحليلاً كاملاً تاماً.

# الفصل الأول

على أنه قبل أن نأخذ في هذا التحليل، يجب أن نستعرض نظريتين كانتا معروفتين وقتئذ، وهما: نظرية الأحكام الشرعية الخمسة، ونظرية طبقات الأدلة والعقليات الثلاث.

لم يحرص الفيلسوف المؤلف على عرض هاتين المسألتين بالتفصيل، إذ لو فعل هذا لاعتبره معاصروه باحثاً بدقة في أمور عامة مسلم بها، لكنه كان يرجع إليها على أنها أمور ثابتة لا حاجة بها إلى دليل. أما نحن فعلينا أن نتعمق في هاتين القضيتين (الأحكام الشرعية الخمسة وطبقات الأدلة والعقليات الثلاث) الأوليتين، وإلا لأخطأنا في استعراض الموضوع، ولما فهمنا نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة على حقيقتها؛ إذ إن إحدى القضيتين قد جُعلت أساساً لوضع المشكلة والأخرى قد جُعلت كذلك أساساً لحلها.

إن نظرية الأحكام الشرعية الخمسة نظرية إسلامية خالصة؛ فهي تؤخذ أساساً لجميع التشريعات الدينية والأخلاقية والمدنية والجنائية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الإسلام. وهي ترجع إلى مبدأ هام من مبادئ علم المعرفة (Criteriologie) مطبوع بقوة بالعقلية المفرقة: «إن العقل الإنساني عاجز ذاتياً عن الحكم على الأعمال بالخير أو الشر، فيجب لذلك أن يكون وحي إلهي يعين ما

هو الحكم أو الوصف الذي وضعه الله لهذا العمل أو ذاك بمقتضى إرادته المطلقة». وهذه الأحكام خمسة، وهي: الوجوب، والاستحباب، والإباحة، والكراهة، والحرمة. والعقل يمكنه أن يستنتج من النصوص الموحاة من الله تعالى جميع ما تتضمنه من الأحكام الخاصة بالأعمال، هذه الأحكام الموجودة ضمناً في تلك النصوص، وذلك بطريقة سنعرض قواعدها.

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة فهي إغريقية مشائية بحتة، ولنكتف هنا بذكر أهم ما فيها في إيجاز.

يوجد ثلاثة أنواع من الأدلة يجب أن نميز بعضها من بعض؛ الأدلة البرهانية التي تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة من ذاتها، ويستنتج منها ـ بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ـ نتائج تشترك في الوضوح والبداهة وفي يقين المقدمات، الأدلة الجدلية، وهي مساوية في دقة صورتها للأدلة البرهانية، لكن مقدماتها ليست بديهية بإطلاق، بل راجحة قليلاً أو كثيراً، ومن ثم فإن نتائجها لا تفيدنا إلا الرجحان الخاص بالمقدمات؛ أما النوع الثالث، وهو الأدلة الخطابية، فهي أدلة جدلية أيضاً، لكنها أدنى في الرجحان من سابقتها، إذ إنها تخاطب العاطفة أكثر مما تخاطب العقل.

وقد اتخذ الفلاسفة هذا الترتيب للأدلة، ونسجوا على منواله تصنيفاً للعقول أو للناس، فقسموا الناس إلى ثلاث طبقات: طبقة ذوي البرهان، وطبقة ذوي الأدلة الجدلية، وأخيراً طبقة ذوي الأدلة الخطابية. والأولون هم الفلاسفة، والأخيرون هم العامة التي تكون

جمهرة الناس، وسنرى فيما بعد من هم الطبقة الثانية، المتوسطون بين هؤلاء وأولئك.

ولنا بعد هذا التمهيد، الذي كان ضرورياً، أن نشرع في تحليل الرسالة الأولى.

يقول ابن رشد، في مفتتح الرسالة: «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي؛ هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور، أم مأمور به؛ إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب»[1]. ومعنى «على جهة النظر الشرعي»، أنه بالطريقة التي أشرنا إليها الآن، وهي الطريقة التي نراها في التشريع الإسلامي عامة، سيستنتج المؤلف من النصوص المقدسة الحكم الذي أراد الله أن يحكم به على الفلسفة. وسيتخذ الدليل، كما هو المعروف في هذه الحالة وأمثالها، صورة قياس:

صغراه أن الغرض من الفلسفة هو النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه، وهو الله.

وكبراه أن الدين يأمر، على سبيل الوجوب، بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في العالم والتفكر فيه.

والنتيجة أن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها، أي على أولي الأدلة البرهانية الذين يجدون من وقتهم متسعاً.

هذا، والمقدمة الصغرى، وهي التي تذكر أولاً حسب عرف مناطقة العرب، لا تحتاج إلى دليل، إذ إنها ليست إلا تعريف الفلسفة

---

(1) نجد هنا الأحكام الخمسة، إذ في الاصطلاح الإسلامي كلمة «محظور» نوع يشمل حكمين: المكروه والحرام.

وبيان الغاية منها. أما الكبرى فهي التي تحتاج إلى التدليل، وقد دلل ابن رشد عليها بالقرآن[1].

ومن أجل ذلك لو لم تكن الفلسفة صورة موجودة، لأمر الدين وأصحاب العقول الممتازة باختراعها؛ ولكن بما أن الفلاسفة الإغريق سبقونا بها، أصبح لزاماً علينا الفحص عنها، على ألا نقبل منها ومن أدلتها إلا بعد التثبت منها بإشراف العقل ورقابته.

وإذا كان الأمر هكذا، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الإيجاب بدرس الفلسفة، فإنه لا يمكن أن يكون اختلاف أبداً بين الدين والفلسفة؟ «فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[2] وحين نلاحظ خلافاً أو تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفي، يجب أن نحكم أن هذا لا يمكن أن يكون إلا في الظاهر، وأنه يجب أن تكون هناك وسيلة لإزالته، وهذه الوسيلة يقدمها التفكير الديني.

على أنه، مما هو جدير بالملاحظة أنه قبل أن تظهر بين الدين والفلسفة ما نعرف من خلاف وخصومة، كان يوجد ذلك فيما مضى داخل الدين ذاته. وللتوفيق بين الآيات المتعارضة لجأ العلماء إلى

---

(1) يشير المؤلف هنا إلى ما ذكره ابن رشد في التدليل على القضية الكبرى من قوله (ص 2): فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيّن في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى؛ مثل قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (الحشر: 2) وهذا نص على وجوب استعمال القياس النقلي أو العقلي والشرعي معاً، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ (الأعراف: 185) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. [المترجم].

(2) **فصل المقال**، ص7 من طبعة «Müller» ميونيخ عام 1859م.

التمييز - في بعض النصوص - بين المعاني الظاهرة المجازية، وبين المعاني الباطنة الحقيقية، وكانت المشاكل التي من هذا الضرب تحل بكشف المعنى الباطني للنص المتشابه، وطريقة التوفيق هذه، التي سموها التأويل، تكفي لإزالة كل ما يُظن من خلاف وتناقض بين الدين والفلسفة.

وقد اجتهد ابن رشد في التدليل، بآية جديرة بالالتفات ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] على أن الله نفسه قد جعل - بل أوجب - للراسخين في العلم، أي الفلاسفة، حق التأويل العقلي الفلسفي لجميع النصوص المتشابهة في القرآن؛ على أن هذا التأويل محظور على العامة العاجزين عن فهم شيء من هذه الآيات. وبما أن الفلسفة لا تلجأ إلى الرمز والتمثيل، بل تقدم الحقيقة عارية، يجب إذاً أن تخضع النصوص المقدسة للتأويل الفلسفي.

ومتى وضعنا هذه القاعدة، أو هذا الأصل، يجب أن نعلم أن الوحي جاء بحقائق بسيطة يفهمها الناس جميعاً، لأنها قابلة لأن تقوم عليها الأدلة بالطرق الثلاث معاً: الطريقة البرهانية، والطريقة الجدلية، والطريقة الخطابية. وهذه النصوص ليس لها معان خفية، فيجب لذلك أخذها حسب ظواهرها، ولا يجوز لإنسان ما تأويلها، وإلا كان كافراً أو مبتدعاً؛ كافراً إذا كان الأمر يتعلق بمبادئ الدين الأساسية

---

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

(مثل: وجود الله، رسالة النبي، واليوم الآخر)، ومبتدعاً إذا كانت هذه الحقائق المشار إليها في الدرجة الثانوية من الأهمية.

ولكن هناك نصوص أخرى لها معان متشابهة، إذ إنها تعبّر عن حقائق فلسفية في شكل رمزي مجازي لتقريب الأمر على العامة الذين لا يستطيعون فهم أمثال هذه الأشياء إلا بتخيلها، والذين لا يأخذ بألبابهم إلا الأدلة الخطابية، كهذه الأدلة الموجودة في أمثال تلك النصوص. فهذه النصوص ليس لذوي البرهان أخذها حرفياً، بل عليهم تأويلها بالبرهان العقلي، وإلا وقعوا في الكفر أو الابتداع حسب الحالات؛ بعكس العامة، فليس لهم تأويلها لأنهم لا يقدرون على التأويل، بل واجبهم أخذها حسب ظواهرها وإلا وقعوا كذلك في الكفر أو الابتداع.

وغير هذه النصوص وتلك، نجد حالات فيها بين المعنى الظاهري البحت والمعنى الباطني الحق، أي بين الرمز الخالص والحقيقة الخالصة، مكان لرمز أدق، ومن ثم نجد فيها مجالاً لتأويل من الدرجة الأولى يوصل إليه بالتفكير الجدلي: هذا هو التأويل الجدلي المحتمل، وإن كان غير واضح مثل التأويل البرهاني، وهو خاص بأهل الجدل[1] الذين عليهم أن يظلوا في حدوده خشية أن يقعوا في الكفر أو الابتداع. ذلك بأنه يجب على العامة أن يمتنعوا عن كل تأويل، كما يجب على الفلاسفة أن يرقوا إلى التأويل الفلسفي الموافق المناسب.

---

(1) وفي موضع آخر سنرى ابن رشد يقسم هذه الطبقة من العقول إلى درجات تقابلها درجات التآويل المناسبة لها، ويميز بين خمس درجات بين العقيدة الساذجة والفلسفة.

ومن الممكن أن نجمل هذه التفاصيل بالقول بأن كلّاً من هذه الطبقات الثلاث للعقول أو الناس يجب أن تلزم ما في استطاعتها، وألا تتجاوز ما في طاقتها، وإلا صارت إلى الكفر أو الابتداع.

وهذا الحظر على الطبقات الدنيا، بألا يتعرضوا لما لا يفهمون أو يطيقون من التأويل، يترتب عليه حظر أن تكشف الطبقات العليا هذه التأويل ـ التي لهم وحدهم ـ لسواهم من الأولين؛ ذلك بأن من يهدم في عقول أناس آخرين معنى نص ديني كانوا يعتقدونه، دون أن يستطيع إحلال معنى أسمى في عقولهم من المعاني التي تعلو عن تلك العقول، يكون داعياً هؤلاء الناس إلى الكفر، وكل من دعا إلى الكفر فهو كافر.

هنا نجد النقطة الأساسية لمذهب ابن رشد أو لنظريته. فجميع المبتدعين، ومن إليهم من الفرق التي ظلت منذ أجيال تنال من الإسلام، كان مردها وأصلها إذاعة التأويل، حتى الحقيقي منها، لمن لا يستطيع فهمها ولا يطبقها، فضلاً عن التآويل الباطلة.

يا له من ضلال إرادة تآويل القرآن لجهلةٍ لجعله أكثر وضوحاً لهم! من يزعم أنه يعرف أكثر من الله أي رموز وأي أدلة تصلح أكثر لتعليم العامة في كل حالة من الأحوال! إن الرموز والأمثال والأدلة الموجودة في النصوص المقدسة، من القرآن والحديث، هي من العجائب التي لا يتأتى محاكاتها في وضوحها الخطابي؛ وإن لها على العامة قوة إقناع لا تقاوم، وليس في قدرة أي خطاب إنساني أن يضارعها؟ اللهم إلا أولئك الذين يستطيعون فهم الأدلة البرهانية. فهدم المعنى الظاهر في عقل العامة، هو هدم القوى الفعالة العجيبة لهذه الرموز والأدلة الإلهية؛ بل إنه هدم العقيدة الساذجة عند العامة،

وخلق عدد من الفرق بعدد المعاني الخاطئة التي تصل إليها العقول الكثيفة لعجزها عن فهم التأويل الحق. وليس من علاج حاسم لهذا الداء الوبيل إلا أن يزول سببه وجرثومته، وستختفي تلك الفرق إذا كفَّ المفكّرون ـ من جدليين وفلاسفة ـ عن إذاعة تآويلهم للعامة، وإذا قنعوا بالأدلة التي جاء بها القرآن للإرشاد إلى الإيمان وعقائد الدين. وسيكون المقصد من الرسالة الثانية[1] استخلاص الأدلة الخطابية التي جاء بها القرآن، والتي يجب أن تستخدم وحدها لإرشاد العامة، وتطبيقها على كل من النقط أو العقائد الأساسية للدين الإسلامي.

وبالإجمال، فإن المذهب الفلسفي الذي يؤخذ من هذه الرسالة الأولى هو، فيما يتعلق بالفلاسفة، مذهب عقلي بلا قيد ولا شرط؛ فالبداهة، والعقل، والفلسفة، تكتفي بنفسها. أما الدين فلا يتجه إلا إلى العامة، فيقدم إليهم الحقائق الفلسفية في رموز وصور وأمثال لها تأثيرها على قلوبهم ومس مشاعرهم وتحريك إرادتهم.

هذه الرسالة، إذاً لا تجعل الفلسفة خاضعة للدين بأي شكل من الأشكال، بل إنها لتجعل الدين تابعاً للفلسفة تبعية تامة.

---

(1) اسم هذه الرسالة الثانية هو: «**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**»، أما الرسالة الثالثة فهي في صفحات معدودة، وتبحث نقطة خاصة لا أهمية لها بالنسبة إلينا.

# الفصل الثاني

والآن حين ننتقل إلى ما يهم موضوعنا من نصوص[1] في مؤلفات ابن رشد الأخرى، نجد على ما يظهر أن المسألة قد تغير وجهها.

على أن بين هذه الأقوال ما يؤيد، وأحياناً يحدد بدقة، بعض ما أورده الفيلسوف في الرسالة الأولى السابقة. إنه سيعرّفنا مثلاً من هم بالتحقيق «أهل الجدل» الذين في منزلة وسط بين العامة والفلاسفة: إنهم المتكلمون الذين بآرائهم يغيرون في الدين؛ أما الرجل من العامة؛ والفيلسوف، فكلاهما من العقول المستقيمة التي ليس فيها دخل، ولا تكون منهما إساءة إلى الشريعة أو الدين بوجه من الوجوه.

إن العامة لا ترى عسراً في فهم النصوص المقدسة، وليس ما يُحدث اضطراباً في عقيدتها الخالصة الساذجة؛ والفلاسفة يحسون العسر والصعوبة، ولكنهم يجدون حل ذلك كله سهلاً بطريقة واحدة لا ثانية لها، لأنه لا يوجد بالنسبة لهم في كل مسألة من المسائل إلا برهان واحد أو تأويل واحد برهانيّ؛ أما الجدليون، أو رجال الكلام،

(1) هذه النصوص تكون بصفة خاصة جزءاً من الرسالة الثانية الخاصة بالتوفيق بين الحكمة والشريعة، ومن «**تهافت التهافت**» الذي كتبه ابن رشد للردّ على كتاب «**تهافت الفلاسفة**» للغزالي.

فهم العقول المرضى: إذ يرون الصعاب والتناقض، وليس لهم طاقة على الوصول إلى الحل الحقيقي، أي الحل البرهاني. وحينئذ يكون من لجوئهم إلى البراهين الجدلية أن يخترعوا حلولاً جدلية متعددة مختلفة، فإذا أذاعوها بين العامة كان من ذلك كثير من الفرق المتعادية التي يضرب بعضها في رقاب بعض، والتي تمزق الإسلام وتنال منه نيلاً كبيراً.

وقد اتبع ابن رشد خطة حكيمة وجريئة؛ فوجه إلى المتكلمين ما سبق أن اتهموا الفلاسفة به من الكفر والابتداع، وبخاصة الغزالي في تهافت الفلاسفة. ومن ثم نرى أن «رنان» أخطأ خطأ فاحشاً حين ظن أن ابن رشد خلط في دفاعه وهجومه بين الدين وعلم الكلام، وكان السبب فيما وقع فيه من هذا الخطأ أنه لم يطلع على هذه الرسائل؛ والواقع أن علم الكلام في رأي ابن رشد ليس صيغة سامية للدين، بل هو إفساد مشؤوم.

وهنالك في ناحية أخرى نجد ما في هذه الرسائل من أقوال لفيلسوف قرطبة تحدد المراد من بعض ما جاء في الرسالة الأولى: أقصد بذلك الحديث عن الدور الأخلاقي والاجتماعي للأديان.

لقد طبق على هذه النصوص، التي جاءت في هذه الرسائل الأخرى، نظريته الخاصة بتقسيم الناس طبقات، فجعلها تنطبق على الأديان المنزّلة جميعاً، بينما هذه النظرية كانت تبدو في الرسالة الأولى خطأ كأنها لا تنطبق إلا على دين الإسلام وحده. وهذه النصوص أثبت بها في وضوح أن مقصد الأديان ليس من المقاصد النظرية، بل الاجتماعية، وأنها لا ترمي إلى تنوير عقول العامة إلا قليلاً، بينما مقصدها الأهم التأثير على العامة حتى لا يبغي بعضهم

على بعض، وبذلك يكونون سعداء ما خضعوا إلى ما تجيء به من النظام الاجتماعي؛ ومن هذا فإن خير الأديان ليس هو أصح الأديان إن كان المقصود من ذلك الدين الذي يُغطى بحجاب أقلّ كثافة من الحقيقة العادية، أي الحقيقة الفلسفية؛ لكن خير الأديان هو ما كانت رموزه وما ضرب من أمثال أشد تأثيراً على الجمهور والعامة، وهذا هو الدين الإسلامي. إنه من اليسير مثلاً أن نصف للعامة الجنة التي وُعد بها المتقون المختارون في شكل جنة فيها من كل الثمرات وتجري فيها الأنهار.. وتمثيلها هكذا ـ كما جاء في القرآن ـ يكون أشد تأثيراً مما لو مثلناها بصورة روحية بحتة، كما جاء في الدين المسيحي. وبالإجمال، فإن الأديان نافعة، وبعضها خير من بعض، وأما الفلسفة فهي وحدها الحقيقية بإطلاق.

غير أنه إلى جانب هذه النصوص، التي لا تعدو أن تكون تفسيراً وإيضاحاً لما ورد بالرسالة الأولى، سنجد نصوصاً أخرى تبدو مناقضة للمذهب العقلي وتكشف لنا عن ابن رشد جديد؛ يعتقد بالمعجزات والأسرار التي تعلو عن عقل الفيلسوف، ويراها ـ كالعامة ـ غامضة لا يملك لها تفسيراً. هذه النصوص، التي كان يجهلها «رنان»، هي التي لفتت نظر «مهرن» و«آسين»، والتي ـ إذا أُخذت على ظاهرها ـ أثارت في عقولهم ابن رشدٍ يُعلي العقيدة على العقل، لكن هذا التصور ليس أكثر صحة من تصور ابن رشد ملحداً أو غير مكترث بدين من الأديان.

وفي الحق، إننا إذا نقدنا هذه النصوص جميعاً نقداً دقيقاً، يتناول تفاصيلها التي لا يتسع لها هذا الموجز، يتضح لنا أنها ليست متناقضة والمذهب العقلي الذي نجده في الرسالة الأولى، نعني فصل المقال؛

ذلك بأن فيلسوف قرطبة، حين ما كتب هذه النصوص، وجد نفسه مضطراً ـ بحكم مذهبه ـ أن يحجب فكرته الخالصة الحقيقية نزولاً منه على حكم واجبه الحتمي، وهو عدم إذاعة التآويل الفلسفية للجميع.

ليس من الممكن إذاً أن نعتبر هذه النصوص دليلاً منه على تسليم العقل أمام العقيدة، إلا إذا عزلناها عن النصوص الأخرى المعارضة لها من جهة، وعن النظرية الفلسفية المشتركة بين جميع الفلاسفة من جهة أخرى، وهي نظرية الحدس التصوفي والحدس النبوي بنوع خاص، التي تتضمنها هذه النصوص وتعطيها معناها الحقيقي؛ ولنلخص هذه النظرية في كلمات.

العقل الفعال الذي فاض عن العقل الإلهي، بتوسط عقول الكريات السماوية، ينتج عنه بطريق الفيض نتائج مختلفة تابعة فحسب لنظام هذه الأجسام المختلف. وفي عقل الفيلسوف لا يمكن أن يكون عنه إلا أفكار مجردة عسرة الفهم؛ بعكس عقل النبي، وهو رجل بحكم وصفه أكثر كمالاً، فإن فعل العقل الفعال يجتاز التصديقات الاستنتاجية فيكون له في الحال صدى في المخيلة، وتكون عنه الأفكار والحقائق الفلسفية في صورة أحداس، وهذه الأحداس هي معين الرموز التي تكوّن الوحي الديني والتنبؤات التي تصدر عن الأنبياء.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن روح النبي بفضل طهارتها التامة تستطيع أحياناً أن تؤثر أو تعمل مباشرة على الأجسام الأجنبية عنها، دون أن يكون في ذلك خرق لقوانين الطبيعة، كما تؤثر روح كل إنسان على جسده، استطعنا بهذا أن نفسّر تفسيراً علمياً وفلسفياً جميع الظواهر

النبوية طبقاً لعلم العصر وفلسفته، من غير أن نسلّم بأي شيء غير طبيعي.

تلك هي نظرية النبوة التي نراها مشتركة لدى الفلاسفة جميعاً والتي فصلها بعضهم بإسهاب، والتي أشار إليها ـ إن لم نقل نماها ـ ابن رشد في مؤلفاته التي في متناول يدنا.

لقد أوضحنا بعد هذا أن المعجزات التي يتكلم عنها ابن رشد ليست، طبقاً لهذا المذهب في النبوة، إلا عجائب ناشئة عن كمال الخواص الإنسانية عند النبي، وليست معجزات بمعنى الكلمة تتجاوز العقل الإنساني. أما المعرفة الوحيية، «التي تتجاوز العقل الإنساني» كما يقول ابن رشد، فقد بيّنا أنه لا يقصد بذلك أن تلك الحدوس النبوية التي مردها عند النبي تمثيلات عقلية مرجعها عقله، والتي لا تتجاوز العقل المفكر، العقل المجرد للفيلسوف، ولا لأنها مترجمة في صور أحداس تصويرية فهذه الأمور، التي يزعمونها أسراراً، ليست أبداً حقائق تسود العقل وتجعله في حيرة، وذلك كما هو الحال في سر التجسد والقربان عند المسيحيين؛ بل الأمر هو مثلاً مجرد الإشارة إلى خير عدد للصلوات المفروضة في اليوم، أو خير الحركات التي يجب أن تكون في كل من هذه الصلوات.

هذا، وإذا ما انتقلنا من الرسالة الأولى إلى المؤلفات الأخرى، نجد موقف ابن رشد الفلسفي والديني هو كما كان، أي لم يتغير؛ فقد كان، وما زال، يعلي العقيدة على الدين بالنسبة للعامة، وعقلياً مطلقاً بالنسبة للفلاسفة.

# الفصل الثالث

وأخيراً، قد وضح، بما أوردنا من نصوص، أن نظرية ابن رشد كان لها سوابقها في المدارس الفلسفية اليونانية؛ وأنه عند كبار الفلاسفة الآخرين، الذين نسج على منوالهم وسار في الطريق الذي رسموه؛ وكان الأخير بينهم في التاريخ، لم توضع المسألة في الصيغة نفسها، كما أثبتنا في أول البحث، بل كان لها من فيلسوفنا أيضاً الحل الذي سبق به أمثاله[1].

---

(1) نعم؛ من الحق أن نقرر ـ كما يذكر المؤلف ـ أن العلاقة بين الدين والفلسفة، أو الشريعة والحكمة، لها أصلها الإغريقي الذي لا ينكر؛ وأن محاولات فلاسفة الإسلام في سبيل التوفيق بين هذين الطرفين مسبوقة بمحاولات كثير من رجال المذاهب الفلسفية في العصر القديم.
إن الباحث في تاريخ التفكير الديني والفلسفي يجد أن كل المدارس الفلسفية تقريباً في ذلك العصر قد احتفظت بمكان صغير أو كبير للمسائل الدينية، وحرصت على الدين الذي له فائدته الخلقية والاجتماعية؛ كما يجد نزعة تأسيس علاقة طيبة بين الدين والفلسفة تزيد قوة عند «فيلون ـ Philon» اليهودي، وأمثاله من متفلسفي مدرسة الإسكندرية، وعند بعض آباء الكنيسة المسيحية.
أما في الإسلام؛ فإن الذي يفهم الإسلام وروحه وتعاليمه، التي تدعو للأخذ بالوسط في كل الأمور، وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتنافرين؛ والذي درس تاريخ الإسلام وخاصة الناحية العلمية ـ نقول إن =

= الذي فهم الإسلام، ودرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها، يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعاً للمسلمين في كل الفروع النظرية تقريباً. إنه كان كلما وجدت مذاهب مختلفة أو متعارضة، وجدت مذاهب متوسطة تحاول التوفيق بينها وتصل بين ما تباعد منها، والتاريخ قديمه وحديثه شاهد صدق على ما نقول.

ففي علم الكلام ـ مثلاً ـ نجد مذهب الأشعري وسطاً بين مذهب السلف القائم على التسليم بما جاء به القرآن والحديث من غير تعرض لتأويله تأويلاً عقلياً، ومذهب المعتزلة الذي يقوم على التأويل.

وفي الفقه والتشريع نجد مذهب مالك يقوم على الحديث، والمذهب الحنفي يقوم على الرأي والاجتهاد العقلي، وكان مذهب الشافعي وسطاً بين هذين الطرفين؛ فلم يؤخر الاستدلال بالحديث أحياناً عن الرأي والقياس كما في المذهب الحنفي، ولم يهمل القياس كما أهمله تقريباً مذهب مالك إذ جعله في المرتبة الأخيرة من الاستدلال، ولهذا يعتبر تقريب الشافعي بين هذين المذهبين وانتخاب ما رآه الحق في كليهما هو أوضح ظاهرة في مدرسته. ويتبين هذا كله بالرجوع للكتب التي تضمنت أصول هذه المذاهب كما هو معروف، وإلى غيرها كمقدمة ابن خلدون.

وفي الفلسفة نجد محاولة الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، كما نجد أن من مميزات المشائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق بين كثير من المذاهب الفلسفية السابقة.

ومن الحق أيضاً، بعدما تقدم كله، أن تقرر أن الفلاسفة المسلمين التزموا في هذه الناحية، ناحية التوفيق بين الدين والفلسفة، طريقة واحدة، وإن اختلفوا في التفاصيل بعد اتفاقهم على الأصول؛ كما أنهم تأثروا في ذلك بالفلاسفة الإغريق، الذين واجهوا المشكلة نفسها واضطروا إلى معالجتها وحلها. [المترجم].

# النتيجة

والنتيجة هي أن مؤرخي الفلسفة الإسلامية جميعاً قد خلطوا، ـ ولكل وجهته التي ذهب إليها ـ أمر الموقف الديني الحقيقي لابن رشد ولسائر فلاسفة الإسلام؛ وخلطوا من أجل هذا في أمر الروح الحقيقية لهذه الفلسفة التي نرى معقد الطرافة فيها هو نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة موضوع بحثنا الآن.

وقد كان طبيعياً أن نضل الحق وسط التآويل الجدلية المتعارضة، التي يضرب بعضها بعضاً على حد قول ابن رشد، لو وضعنا المسألة وضعاً غير صحيح؛ بأن أهملنا ـ كما فعل غيرنا ـ عناصر المسألة الثلاث الأساسية، وهي:

**أولاً**: ترتيب الأدلة، ومن ثم ترتيب العقول، إلى ثلاث طبقات.

**ثانياً**: التمييز بين ثلاثة أصناف من التعاليم تتناسب مع ثلاث طبقات الناس؛ التعليم الخاص[1] أو الفلسفة، التعليم العام[2] أو الدين، والتعليم المشترك[3] أو علم الكلام.

---

(1) Ésotérique

(2) Exotérique

(3) Mixte

**ثالثاً**: نظرية النبوة.

لا يجوز إذاً أن نتساءل كما فعل غيرنا حتى الآن: هل ابن رشد والفلاسفة بصفة عامة عقليون[1]؟ ثم نجيب على هذا السؤال بنعم أولاً. إنهم عقليون حقاً فيما يتعلق بالفلاسفة، وإنهم يضعون العقيدة فوق العقل[2] فيما يتعلق بعامة الناس.

إن نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة هذه هي خير ما يمكن من تفسير لهذه الصيغة المشهورة: يجب أن يكون دين لأجل العامة والجمهور.

إن الطابع القوي المجمع لهذه النظرية واضح كل الوضوح؛ ذلك بأنه في المجال المجمع وحده كان يمكن أن تكون المحاولة للتوفيق والجمع بين هذه النقيضين: دين الإسلام المفرق، والفلسفة اليونانية المجمعة، وذلك بوسائط متدرجة في سلسلة مستمرة. إذاً الفلسفة اليونانية هي التي قدمت في هذا السبيل نموذجاً بدائياً مرسوماً في خطوطه العامة.

لكن الأساطير الوثنية، بما كانت عليه من تدرج متسلسل من كائنات بعضها فوق بعض تمتزج فيها الطبيعة الإنسانية ـ أو الحيوانية أيضاً ـ بالطبيعة الإلهية؛ ويكون منها مجموع من درجات مختلفة: مسوخ خرافية، وأبطال أو نصف آلهة، وكائنات إلهية دنيا، وآلهة كبار ـ هذا الدين، أو هذه الأساطير التي تكوِّن الدين الآري والمجمع حقاً، والخالي فضلاً عن ذلك كله من العقائد المحددة الدقيقة، من

---

(1) Rationalistes

(2) Fidéistes

اللاهوت بمعنى الكلمة، كان يقبل في سهولة ويسر الاتفاق مع الفلسفة الإغريقية أيضاً.

أما مهمة الفلاسفة المسلمين فكانت أشد عسراً بما لا يقارن؛ إذ كان عليهم أن يوفقوا أشد الفلسفات تجميعاً مع أشد الأديان استمساكاً بالروح المفرقة، التي يحميها علم الكلام الحذِر. من أجل ذلك اضطر هؤلاء الفلاسفة إلى دراسة المشكلة نفسها دراسة أدق مستلهمين عقلية أساتذتهم اليونان.

إنهم أفادوا أولاً من التمييز المشائي والمنطقي البحت للأصناف الثلاثة من الأدلة، ثم زاوجوا هذا بترتيب العقول والتأويلات في ثلاث طبقات الناس، التي تتناسب وتلك الأصناف من الأدلة، فأعطوا بهذا الصنيع معنى مجمّعاً إلى ذلك التمييز. وبفضل هذا الترتيب أمكن لهم أن يضعوا بين ذينك الطرفين ـ وهما العقيدة الساذجة والفلسفة ـ مرتبة وسطى مكونة من العقلية الجدلية، أي من علم الكلام، بعد أن حطوه عن المنزلة الأولى التي كان اغتصبها لنفسه.

لكن هذا الوسيط (علم الكلام) ما كان ليكفي بلا ريب لإرضاء مطالب العقلية المجمّعة، لو لم ينجح الفلاسفة في تقسيمه كما رأينا إلى درجات، جُعلت لها ست درجات من التأويل يتلو بعضها بعضاً، إذا أضفنا إليها التأويل البرهاني.

وعلى ذلك فإن الدرجات هذه يسلم بعضها إلى بعض قد تتالت، وهي تؤدي بالتدرج، بطريقة لا نكاد نشعر بها، من الطرف الأول إلى الطرف الأخير فتجمع بينهما. وفضلاً عن هذه النقطة الأساسية

للنظرية، فإن العقلية المجمّعة تبدو فيها كثير من التفاصيل التي لم نستطع الإفاضة فيها في هذا الملحق الوجيز.

بقي علينا، بعدما تقدم كله، أن نستعرض أهم النقط التي رأى فلاسفة الإسلام، مطبقين هذه النظرية العامة للتوفيق، أن يوفقوا بين الفلسفة التي اتخذوها لأنفسهم بعد أن وافقت عقولهم وبين دينهم الذي رضوه واعتقدوه؛ أي بين العقلية المجمّعة الخاصة بالآريين، والعقلية المفرقة الخاصة بالساميين، أي بالعرب.

وقد يكون هذا موضوع كتاب، يمكن أن يكون «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، وتظهر فيه هذه العقلية نفسها في كل خطوة من خطواته.

# تعليقات

هذه كلمات موجزة أردت بها الردّ على آراء نثرها المؤلف في تضاعيف كلامه، خاصة بالإسلام وفكرة الإله فيه، والعلاقة بين الله والإنسان، إلى نحو ذلك من الشؤون؛ وهي آراء أرى أنها لا تتفق والحقيقة، ورأيت أن الرد عليها ـ ولو بإيجاز ـ أثناء ورودها في البحث مما يزيد الهوامش ويستجلب ملل القارئ. لذلك رأيت أن أجعلها في هذا المكان، فضلاً عما سبق من تعليقات أخرى في هوامش متعددة، وعن مسألة السامية والآريـة التي علقت عليها بالتفصيل في المقدمة.

* * *

1. ذكر المؤلف أن الإسلام مظهر من مظاهر العقلية العربية، مَثُله مثل مظاهرها المتعددة، أو هو «التعبير التام عن العبقرية العربية (ص 98)، وأن الإله كما جاء في الإسلام هو «الإله الذي يوحي فكرته» النظرُ إلى الصحراء التي لا تدرك نهايتها، والتي ينالها تغيرات مخيفة غير قابلة للتفسير، وصفاته الجوهرية المميزة هي الوحدانية والقدرة وأنه لا يدرك» (ص160).

وواضـح أن المؤلـف يرمي بهذا إلى أن الإسـلام دين محلي

وعربي، وليس ديناً عالمياً، فهو لذلك لا يعبّر إلّا عن العقلية أو الروح العربية، ولا نظن رأياً أبعد من هذا عن الحق!

لقد جاء الإسلام بعد أن ظهر الفساد في البر والبحر، وفي العالم كله شرقه وغربه، وعربه وعجمه؛ فكان حقاً رحمة للعالمين جميعاً، وإنه في ذلك يقول القرآن: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]؛ ويقول: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[2]؛ وكان من الحق لهذا أن يكون ديناً يتناسب والعقل السليم في العرب وغير العرب، ومن دلائل ذلك مبادؤه السمحة التي تجعل الناس يقبلون عليه في كل عصر من غير تبشير به أو دعوة له.

2. ويذكر المؤلف أن الإسلام لم يدخل أي تعديل جوهري على المجتمع العربي، (ص98). ومعنى هذا أن أثر الإسلام على العرب، ومن سعدوا بالاتصال به والاستظلال بظله، كان عرضياً غير ذي بال. ولا ندري كيف يصح هذا مع جعله من العرب أمة قوية مجيدة سعيدة بأفرادها وجماعاتها وحكومتها.

لقد أعدّ الإسلام الفرد ليكون عضواً نافعاً في مجتمع سعيد؛ بما أوجب من تطهير الجسم والروح؛ وبما فرض من زكاة؛ وبما ندب إليه من البر والمعروف في المال وغير المال، وبما حرم من عبادة الأوثان والأصنام فأنقذ العقل من الذلة والصغار، وبما حث على العلم بقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 107.

(2) سورة سبأ، الآية 28.

لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1]؛ وقوله: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾[2].

وقد أعطى المرأة حقها بعدما كان من ظلمها وامتهانها؛ فمنع وأدها وليدة، وعضلها كبيرة؛ وحرم أن تمنع حقها في المال وغير المال؛ وجعل ما عليها من واجبات كفاء ما لها من حقوق، وذلك في قول الله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[3].

وأمر بالشورى وإطاعة أولي الأمر، ما لم يكن في الطاعة ما يغضب الله، وذلك معناه تكوين الحكومة الرشيدة العادلة.

كما حثَّ على الوحدة العالمية، وأوجب الإخاء الإنساني، وذلك إذ يقول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[4]، وإذ يقول الرسول الحكيم: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى».

3. وزعم بعد هذا وذاك أن الاستبداد بالسلطان كان من خصائص المجتمع العربي، وأن هذا يظهر في النبي والخلفاء من بعده، كما يظهر في رؤساء البيوت أيضاً. ص 99 ـ 105.

ولا نرى أبلغ في الردّ على ما زعمه من استبداد الرسول وصحبه الأكرمين من الاستشهاد باثنين من كبار المستشرقين المنصفين، وهما الأستاذ «سيديّو ـ Sedeillot» الفرنسي، والسير «وليام موير ـ sir William Muir».

(1) سورة الزمر، الآية 9.
(2) سورة البقرة، الآية 269.
(3) سورة البقرة، الآية 228.
(4) سورة الحجرات، الآية 13.

يقول الأول: «كان النبي ليِّن الجانب، سهل الخلق... يستوي عنده في الحق القريب والبعيد والقوي والضعيف»[1]. ويذكر عنه أنه «رأى الملوك ولم يتخذ أبهتهم، مع ما بلغ من السلطان الذي لا يُبارى والشوكة التي لا تُرام»[2].

ويقول الآخر: «ولم يعهد التاريخ مصلحاً أيقظ النفوس، وأحيا الأخلاق، ورفع شأن الفضيلة في زمن قصير كما فعل محمد»[3].

فهل مَن كان هذا بعض ما اتصف به من أجمل الأخلاق وأكمل الشيم والخلال، يقال عنه إنه كان مستبداً يجمع في يديه السلطان كله، ويحكم ولا معقب لحكمه!

ومثل هذا العدل المطلق، لا الاستبداد بالسلطان كما يزعم المؤلف، نجده في أبي بكر الصديق خليفة الرسول الأول الذي يخطب الناس، وقد انتخب خليفة، فيقول: «يا أيها النّاسّ! إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم؛ فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». فأي عدل بعد هذا العدل!

نحن لا ننكر أن بعض الولاة قد ركب رأسه واستبد فيمن ولاه الله أمرهم، ولكن إثم هذا عليه وحده، وليس على الدين الذي يأمر بالعدل والمعروف وينهى عن الظلم والمنكر.

4. وقد ندَّت من المؤلف بعد ذلك كلمات في مواضع مختلفة

---

(1) **خلاصة تاريخ العرب**، الترجمة العربية ص42.

(2) المرجع نفسه، ص64.

(3) **سيرة محمد**، نقلاً عن تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن إبراهيم حسن، ج1 ص245.

(ص150) وغيرها، تشير إلى أن الإسلام جاء به الرسول من عند نفسه، فيكون ديناً إنسانياً لا إلهياً، وهيهات بعدما قام من الأدلة القاطعة على صحة رسالة محمد أن تعلق بها شبهة!

أهم هذه الأدلة القرآن الذي يقول الله فيه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾[1]! والمبادئ التي جاء بها الإسلام فصلح بها العالم دهراً طويلاً، والتي لن يقوم أمره وتسعد أممه حتى يأخذ بها من جديد.

5. وقد وجد المؤلف في نفسه من الجرأة على الباطل ما جعله يزعم أن الإسلام ليس إلا فرقة من اليهودية أو المسيحية، وأن لهذا أبقى نبيّه المبادئ الأساسية لهذين الدينين، ومن ذلك الكائنات التي تتوسط بين الله والعالم (ص 149 ـ 150).

من الحق أن الله يقول في القرآن: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[2]؛ ومن الحق أيضاً أن الأصول التي قامت عليها الديانات الحقة واحدة؛ ومن الحق كذلك أن الإسلام اعترف بالملائكة بين الله وخلقه؛ ولكن الحق بعد ذلك كله أن الإسلام غير اليهودية وغير المسيحية، كما يفهمها المؤلف وأمثاله، وأنه ليس فرقة من هذا الدين أو ذاك، وأن الملائكة كما ذكرهم القرآن ليسوا في شيء من الوسطاء الذين تعترف بهم اليهودية والنصرانية كما هما في هذا الزمان؛ بل إنهم لا يعصون الله

---

(1) سورة النساء، الآية 82.

(2) سورة الشورى، الآية 13.

ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وليس لكائن منهم مع الله أي شيء أو شرك في أمره وخلقه.

6. وبعد ما تقدم كله تحدث المؤلف عن العلاقة بين الله وخلقه، حسب ما أداه إليه بحثه وفهمه؛ فزعم أن المسلم لا يحس أنه متصل بالله، وأن الله مستبد ولا يحب خلقه، كما أن خلقه لا يحبونه، وهذه مزاعم عريضة لا تقوم على أساس ولا ظل من أساس.

كيف لا يحس المسلم أنه متصل بالله وهو يناجيه في صلواته ودعائه كل آن! وكيف يكون ذلك والله يقول في حديث قدسيٍّ رواه الشيخان: «أنا عند حسن ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني؛ فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه»! وكيف يكون ذلك وقد جاء في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[1]!

وأنَّى يستقيم للمؤلف قوله: بأن الله مستبد ولا يحب خلقه، كما أن خلقه لا يحبونه! وقد سبق وعد الله وعيده، وقرر في كتابه بأنه ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[2]، كما قرر أيضاً بأن رحمته وسعت كل شيء، وأمر الآثمين الذين أسرفوا على أنفسهم بألا يقنطوا من رحمته، لأنه يغفر الذنوب جميعاً. بل أنّى للمؤلف أن يثبت

---

(1) سورة الأحزاب، الآيات 41 ـ 43.

(2) سورة الزلزلة، الآيتان 7 ـ 8.

ما زعم وفي القرآن قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[1]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾[2]، كما أنه تعالى يقول في حديث قدسيٍّ رواه البخاري: «من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب عبدٌ إليّ بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أُحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، وإن استعاذ بي لأعذته»!

ليس بعد ذلك، لعمري، دليل على عدالة الله ورحمته، والحب بينه وبين خلقه، والصلة الوثيقة التي تربط المؤمن به.

7. وأخيراً، يعجب المؤلف من أنه لا يوجد في الإسلام جماعة تخصص نفسها ـ كما في الرهبانيات المسيحية ـ للخير، كمساعدة المساكين والمرضى، وحماية الحجاج، وفداء الأسرى (ص 173 ـ 174).

إنه لا رهبانية في الإسلام، كما في المسيحية، ومع هذا، فالإسلام الذي حاط من استظل به من غير المسلمين بالرعاية والعناية لم يغفل أمر الفقير والعاني والمريض؛ ذلك بأنه حثّ على الصدقة والبر وأوجب الزكاة وجعل من مصارفها الفقراء وأبناء السبيل ومن إليهم من المحتاجين، وجعل إيتاء المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين صنو الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، كما جعل من أسباب وصول الإنسان إلى رضوانه

(1) سورة آل عمران، الآية 31.

(2) سورة المائدة، الآية 54.

وجنته ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (1).

وهذا قُلٌّ من كُثْر مما جاء في القرآن، بله حديث الرسول وسِيَر أصحابه رضوان الله عليهم، حاثاً على العناية بالفقير والمسكين ومن إليهم من العانين والمعوزين، ولا نظن منصفاً يتطلب بعد ذلك دليلاً على أن الإسلام لم يهمل أمر المحتاجين إلى العطف والرحمة والرعاية.

* * *

وبعد، فهذه كلمات موجزة، كما قلت أول الحديث، أردت بها بيان الحق فيما تعرض له المؤلف ونال به الإسلام عامداً أو غير عامد، وهو مع هذا لا يتفق والحق الذي يجب أن يكون طلبة كل باحث.

والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.




(1) سورة البلد، الآيات 13 ـ 16.

# معجم بالألفاظ الفلسفية والعلمية التي وردت بالكتاب مرتباً وفق اللفظ الفرنسي

## A

| | |
|---|---|
| L'Absolu | المطلق، وهو الله |
| L'Academie | الأكاديمية ( مدرسة أفلاطون) |
| Acident | عرض |
| L'acoustique | علم الصوت |
| L'acte créateur | العمل الخالق |
| Actif | فاعل |
| Action | فِعْل |
| Activité | نشاط، عمل |
| L'activité humaine | النشاط الإنساني |
| Adaptation | توفيق |
| Aboption | اختيار، انتخاب |
| Agent effectif | عامل فعّال |
| Agréable à Dieu | مندوب ( حكم شرعي ) |
| Agir | عَمَل، العمل |
| Air | لحن ( في الموسيقى) |
| Altération | تغيير، تشويه، تحريف |
| Âme | روح، نفس |

| | |
|---|---|
| L'âme divine | الروح الإلهية |
| Absolu | مطلق |
| L'âme du monde | روح العالم، الروح الإلهية |
| L'âme raisonnable | النفس الناطقة، النفس الكلية |
| Amorphe | لا شكل له |
| L'amour divine | الحب الإلهي |
| Analogue | مشابه |
| Analogie | مشابهة، تشابه، تماثل |
| Analyse | تحليل |
| Analyse méthodique | تحليل منظم |
| Anarchie | فوضى |
| Anathema | تحريم |
| Les anges | الملائكة |
| Animer | حرّك ، أحيا |
| Antithèse | تقابُل |
| Apperception | شعور |
| A priori | من بادئ الأمر |
| Aptitude | أهلية، قابلية، استعداد |
| Aptitude intellectuelle | استعداد عقلي |
| L'arabesque | الزخرفة العربية، فن الزخرفة العربية |
| Arbitrairement | بحرية تامة، بدون مبرّر |
| Architecte | مهندس معماري |
| Architecture | المعمار |
| Argument | دليل ، حجة |
| Argument probant | حجة ، دليل قاطع |
| les arguments dialectiques | الأدلة الجدلية |
| Les arguments demonstratives | الأدلة البرهانية |

| | |
|---|---|
| Les arguments oratories | الأدلة الخطابية |
| Argumentation | تدليل |
| Les archanges | الملائكة الأعلون |
| Assimler | استوعب ، امتص |
| Assyriologie | علم الآشوريات |
| Assyriologue | عالم بالآشوريات |
| Astronomie | علم الفلك |
| Attraction | جاذبية |
| L'attraction universelle | الجاذبية العامة |
| Attribut | صفة |
| Les attributs de Dieu | صفات الله |

**B**

| | |
|---|---|
| Les Belles – Lettres | الفنون الرفيعة |
| Blâmable | مكروه ( حكم شرعي) |
| Blasphemer | جدّف ، قذف دينيًا |
| Le bonheur divine | السعادة الإلهية |
| Le sauverain Bonheur | السعادة القصوى |
| Le bonheur supreme | السعادة القصوى |

**C**

| | |
|---|---|
| Caractère | صبغة، صفة ، مميز، طابع |
| Cacractère accidental | طابع عرضي |
| Caractère essential | طابع أساسي، جوهري |
| Caratère general | طابع عام |
| Caratère rudimentaire | طابع ساذج |
| La caractéristique | الخاصة، الطابع المميز |
| Catechizer | تعليم، هداية، إرشاد |
| Cause | علة، سبب |

| | |
|---|---|
| Cause finale | علة غائية |
| Cause formelle | علة صورية |
| Cause efficient | علة فاعلية |
| Cause matérielle | علة مادية |
| Causalité | العلية، السببية |
| Changeant | متغير |
| Changement | تغيُّر |
| Le changement universelle | التغير العام = الحركة عند أرسطو |
| Le chaos | الخليط، الهباء، العماء |
| Le chimie | الكيمياء |
| Le christianisme | المسيحية |
| Circulation | انتقال ( في الموسيقى) |
| Circumpolaire | قُطبي ( حول القطب) |
| Civilization | حضارة، مدنية |
| Clarté | وضوح |
| Classification | ترتيب |
| Le coefficient | معامل الجاذبية ( في الفلك) |
| Collectivité | جماعة |
| Combiner | ركب |
| Complexité | تركيب |
| Complication | تعقيد |
| Comparaison | مقارنة |
| Se composer | تكوّن ، تألف ، تركب |
| Les compositeurs | المؤلفون ( في الموسيقى) |
| Concept | معنى |
| Conception | فهم، تصور ، إدراك |
| Conception innéiste | فهم، تصور غرزي |

| | |
|---|---|
| Conception primitive | تصور فهم، إدراك أولي |
| Concert | عزْف ( في الموسيقى) |
| Conciliation | توفيق، جمع |
| Concilier | وفّق |
| Concession | تسليم |
| Conclusion | نتيجة |
| Les conclusions abstraites | النتائج المجردة |
| Connaissance | معرفة |
| La connaissance transcedante | المعرفة السامية العلوية |
| La conscience | الوجدان ، الضمير |
| La conscience | الشعور ( حالة الجذب) |
| Consideration | اعتبار، ملاحظة |
| Constitution | تكوين |
| La constitution psychologique | التكوين النفسي |
| Construction géométrique | تركيب هندسي |
| Contraste | مفارقة |
| Contracter | اصطنع، اتخذ |
| Contradiction | تناقض، تعارض |
| Contradictoire | متعارض ، متناقض |
| Contrarier | تضادّ، ضادّ |
| Contraster | فارق |
| Le contre – pied | العكس |
| Le contrôle de la raison | إشراف العقل ومراجعته |
| Corps | جسم |
| La corruption | الفساد |
| Cosmologique | كوني |
| Coutumes | عادات |

| | |
|---|---|
| Le créateur | الخالق |
| La creature | المخلوق |
| La creation | الخلق |
| Critérium | مقياس، معيار |
| Croyance | عقيدة، اعتقاد |
| Cryptographique | رمزية ( كتابة مثلاً) |
| Culte | احترام، تقديس |
| Le cunéiforme assyro – babylonien | الخط المسماري الآشوري البابلي |

## D

| | |
|---|---|
| La damnation | الهلال الأبدي ( في الآخرة) |
| Les daroudj | مخلوقات أهريمان مبدأ الشر (الزرادشتية) |
| Décoration | نقش زخرفي |
| Déduction | استنتاج، استنباط |
| Définition | تعريف |
| Dégénérescence | انحلال ( في الكلام على الجنس) |
| Les degrés de l'échelle | درجات السلم ( في الموسيقى) |
| Le Démiurge | الصانع |
| Désaccord | اختلاف، مخالفة |
| Désagréable à dieu | مكروه ( حكم شرعي) |
| Dessin | رسم، نقش |
| Développement | توسُّع ( في الشعر) |
| Les deux termes d'une anti- these | طرفا المقابلة |
| Dialecte | لهجة |
| Les dialecticiens | أهل الجدل |
| Dialectique | جدلي |

| | |
|---|---|
| Différence | فرق، اختلاف |
| Ciscontinu | غير متصل ، منفصل |
| Disposition | استعداد |
| Diversité | تباين، اختلاف |
| Des divinités | كائنات إلهية |
| La Divinité | الله ، الألوهية |
| Doctrine | مذهب |
| La doctrine d'exemption | مذهب التنزيه |
| La doctrine des hypostases | مذهب الأقانيم |
| La doctrine rationaliste | المذهب العقلي |
| Les dogmatiques | الاعتقاديون |
| Dogme | عقيدة |
| La dogme de l'élection | عقيدة الاختيار |
| Les données fondamentales | المبادئ الأساسية |
| Le dualism | الثنوية |
| Faculté | قوة |

**E**

| | |
|---|---|
| Ecclésiastique | سفر ابن سيراخ |
| Ecclésiastique | كنسي |
| Effet | نتيجة، معلول |
| Efficacité | نفاذ، فاعلية، تأثير |
| Elohim | ألوهيم ( الإله في التوراة) |
| L'émanation au la création ex nihilo | الفيض، أو الصدور أو الخلق من عدم |
| Émaner | فاض، صدر |
| Empreinte | طابع |
| Endogame | من يحرم الزواج من غير جنسه |
| Énergie | إرادة، نشاط، قوة |

| | |
|---|---|
| L'enseingnement esotérique | التعليم الخاص |
| L'enseignement mixte | التعليم المشترك |
| L'enseignement exotérique | التعليم العام |
| Entendement | فَهِم، تصديق |
| L'entendement discursive | التصديق الاستنتاجي أو الاستدلالي |
| Entité | أقنوم |
| L'epigraphie | علم النقوش |
| Épicyle | دائرة |
| Ésprit | عقلية ، روح |
| L'ésprit divin | الروح الإلهية |
| L'ésprit fusionniste | العقلية المجمِّعة، الموحِّدة |
| L'esprit sémitique | العقلية السامية |
| L'esprit separatists | العقلية المفرِّقة |
| L'essence | الماهية |
| Esthétique | ذوقي |
| Éthnique | جنسي |
| Étendue | امتداد |
| Éternel | أزلي ، سرمدي |
| Éternité du monde | أزلية العالم |
| Les êtres intelligibles | الكائنات المعقولة، المثل في فلسفة افلاطون |
| L'évidence | الوضوح، البداهة |
| Evident | بديهي، واضح |
| Evolution | تطوُّر |
| Excentrique | قطاع ناقص |
| L'excommunication | الحرم، الحرمان (إخراج الملحد من الجماعة) |
| Existence | وجود |
| Extase | انجذاب ، جذب |

| | |
|---|---|
| L'extension | الاتساع، الامتداد |
| Exotérique | عام |
| Experience | تجربة |

## F

| | |
|---|---|
| Le fatalism | مذهب الجبر |
| Les ferouers | النماذج الخالدة، المثل (الزرادشتية) |
| Fidéiste | من يأخذ بالإيمان دون العقل |
| Figure | صورة ، شكل |
| La flin | الغاية |
| La finalité | الغائية |
| Forme | صورة |
| Forme symbolique , métaphorique | شكل رمزي ، مجازي |
| Formule | صيغة |
| Formule tradionnelle | صيغة مأثورة |
| Le fusionnisme | نزعة، مذهب التجميع |

## G

| | |
|---|---|
| Gamme | جمع ( في الموسيقى) |
| La gamme majeure | الدرجة الكبرى ( في الموسيقى ) |
| Gamme mineure | الدرجة الصغرى ( في الموسيقى) |
| Généalogie | سلالة |
| Generalization | تعميم |
| Génération | جيل من الناس |
| La générations des choses | تكوين، أو كون، الأشياء |
| Génie | عبقرية |
| La gaêce | اللطف ( من آراء بعض المعتزلة ) |

## H

| | |
|---|---|
| Hérésie | ابتداع، بدعة |

| | |
|---|---|
| L'hérésie qadarite | البدعة القدرية |
| Homogène | متجانس |
| Hypothèse | فرض |
| Hypothèse comprehensive | فرض مفهوم، جامع |

## I

| | |
|---|---|
| Idée | فكرة ، مثال |
| Les idée | المُثُل |
| L'Idée de Bien | مثال الخير ( الله) |
| L'Idée des Idées | مثال المُثُل |
| Idéaliste | مثالي |
| Idealism | مثالية |
| Identité | تماثل |
| Idéogrammes | علامات تُصوِّر الفكرة في الكتابة |
| Idéographique | كتابة ، رسم معنوي |
| Idolatrie | الوثنية |
| Imagination | تخيل ، خيال |
| L'immobilité | عدم الحركة |
| L'immortalité | الخلود |
| L'immuable | غير المتغير |
| L'immutabilité | عدم التغير |
| Imperceptible | غير محس |
| Impératif | قطعي ( حكم) |
| Impossibilité | استحالة ، امتناع |
| Impulsion | دفع |
| L'incompréhensibilité | لا يُدرك |
| Indécomposable | غير قابل للتحليل والانقسام |
| Induction | استقراء |

| | |
|---|---|
| Ineffable | لا يدرك ، لا يوصف (الله) |
| L'infini | اللانهائي |
| Injure sacrilege | انتهاك الحرمات |
| Inspiration | إلهام |
| Instinct | غريزة |
| L'intelligence | العقل (في مراتب الفيض) |
| L'intellect actif | العقل الفعال |
| L'intelligence divine | العقل الإلهي |
| Les intellects des spheres célectes | عقول الأفلاك |
| Interdit | حرام ، محرم (حكم شرعي) |
| Intermédiaires éternels | وسائط أزلية |
| Interprétation | تأويل |
| Intervalle | بُعد ( في الموسيقى) |
| Intuition | حدس |
| Intuition extatique | حدس انجذابي |
| L'irrationnel | غير المعقول |
| L'irrésistible | القهار |

## J

| | |
|---|---|
| Le judaïsme | اليهوية |
| Juxtaposition | قَرْن، ضم الأشياء بعضها إلى بعض |

## L

| | |
|---|---|
| Légendes | أساطير |
| Les letters seviles | حروف الزيادة |
| Le libre arbiter | حرية الاختيار |
| Licite | مباح ( حكم شرعي ) |

| | |
|---|---|
| Le livre evident | اللوح المحفوظ |

**M**

| | |
|---|---|
| Majeur | كبرى القياس |
| Matière | مادة |
| Methode | طريقة |
| Mytonémic | مجاز مُرسل |
| Mineure | صغرى القياس |
| Les miracles | المعجزات |
| Le monde intelligible | العالم المعقول |
| Le monde des idées | عالم المثل |
| Le monothéisme | التوحيد |
| Monothéiste | مُوحِّد |
| La morphologie | علم الصرف |
| Le moteur immobile | المحرك الساكن |
| Moyen terme | طرف وسط |
| Des moyens termes | كائنات متوسطة |
| Multiplicité | كثرة تعدد |
| Mystère | سر ، عجيبة |
| Le mystère de l`eucharistie | سرّ القربان |
| Le mystère de l'incarnation | سر التجسد |
| Mystique | تصوف ، تصوفية |
| Mythologie païenne | الأساطير الوثنية |

**N**

| | |
|---|---|
| Le néant | العدم |
| Nécessité | ضرورة |
| Le nom –être | عدم الوجود |

## O

| | |
|---|---|
| Obligatoire | واجب (حكم شرعي) |
| l`octave | الطبقة (في الموسيقى) |
| Orthodoxe | سُنِّي حرفي |

## P

| | |
|---|---|
| Paganism | الوثنية |
| Paien | وثني |
| Le panthéisme | المذهب الحلولي |
| Pantheiste | حلولي |
| Passif | قابل ، منفعل |
| Péripatéticien | مشائي |
| La peripatétisme | المذهب المشائي |
| Permis | مباح (حكم شرعي) |
| La philology | علم فقه اللغة |
| La philosophie néoplatonicienne | الفلسفة الأفلاطونية الجديدة |
| Phonétisée | صوتية (كتابة) |
| Le polythéisme | الإشراك، الشرك |
| La possibilité | الإمكان |
| la predestination | القضاء والقدر |
| Predication | تبشير |
| Predictions | تنبؤات |
| le prejudge | الرأي الواهم ، المبتسر |
| Premise | مقدمة ( في القياس) |
| La prescience divine | العلم الإلهي الأزلي |
| Prescrite | مأمور به ( حكم شرعي ) |
| Probabilité | احتمال |
| Le prophète | النبي |

| | |
|---|---|
| Les proto- Sémites | الساميون الأولون |
| Prototype rudimentaire | نموذج أولي ، بدائي |
| Le pythagorisme | المذهب الفيثاغوري |
| La puissance | القدرة |
| Les puissances divines | القوى الإلهية ( الملائكة) |

**Q**

| | |
|---|---|
| Le qualification | حكم ( شرعي ) |
| Les questions cultuelles | الأمور الشعائرية |

**R**

| | |
|---|---|
| La raison abstraite | العقل المجرد |
| Les raisons séminales | العلل البذرية ( الرواقية) |
| Raisonnement | استدلال |
| Rationalisme | مذهب عقلي |
| Rationaliste | عقلي |
| Rationnel | عقلي |
| Le receptacle materiel | المحل المادي |
| Recommandé | مندوب ( حكم شرعي ) |
| Register aigu | طرف حاد ( في الموسيقى) |
| Register grave | طرف ثقيل |
| Représentation intellectuelles | تمثيلات عقلية |
| La resurrection | البعث |
| La revelation | الوحي |
| Rhétorique (la) | علم البلاغة |

**S**

| | |
|---|---|
| Le sagesse | سفر الحكمة ( التوراة) |
| Le Saint – Esprit | الروح القدس |
| Secte | فرقة |

| | |
|---|---|
| La secte orthodoxe | الطائفة النصية ( أهل السنة) |
| La secte qadarite | الفرقة القدرية |
| Sens extérieur | معنى ظاهر، مجازي |
| Sens intérieur | معنى باطن، خفي |
| Le separatism | مذهب التفريق |
| Le soufflé | النفثة = الروح الإلهية |
| La spéculation religieuse | النظر الشرعي |
| Les stoïciens | الرواقيون |
| Substance | جوهر |
| Le support | الحامل |
| Surnaturel | فوق الطبيعة |
| Syllogism | قياسي |
| Symbole | رمز |
| Le syntaxe | علم النحو |
| Synthèse | التركيب |
| Systématique | مذهبي، منظم |

## T

| | |
|---|---|
| La table gardée | اللوح المحفوظ |
| Tension | توتر |
| La théologie | اللاهوت، علم الكلام |
| Les théologiens | المتكلمون، اللاهوتيون |
| Théologique | لاهوتي |
| La théorie de l'emation divine | نظرية الفيض الإلهي |
| La théorie de la procession divine | نظرية الصدور الإلهي |
| Thèse | نظرية |
| À titre méritoire | على جهة الندب ( حكم شرعي ) |
| À titre obligatoire | جهة الوجب ( حكم شرعي ) |

| | |
|---|---|
| la tradition | المأثور ، المتواتر ، النقل |
| Traditions | تقاليد ، مأثورات |
| Transcendence | سمو |
| Transcendant | السامي ( من السمو ) |
| le transformisme | مذهب التحول |
| la triaité | التثليث، الثالوث |
| le trithéisme | مذهب القول بآلهة ثلاثة |

## U

| | |
|---|---|
| l'unicité de Dieu | وحدانية الله |
| l'unité | الوحدة |

## (V et Z)

| | |
|---|---|
| le verbe divin | الكلمة الإلهية |
| La vérité | الحق، الحقيقة |
| Volition | غرض، الفعل الإرادي |
| Volonté | إرادة |
| Zoroastre | زرادُشت |

# الفهارس

* فهرس الأعلام
* فهرس الأماكن والبلدان
* فهرس القبائل والشعوب والجماعات

# فهرس الأعلام


أ

آدم ( النبي): 131، 153.
آنو ( إله): 127.
إبراهيم ( النبي): 49، 66، 129.
إبليس: 154، 156.
ابن أبي أصيبعة: 106.
ابن خلدون: 103، 104، 197.
ابن رشد: 17، 122، 138، 177، 179، 180، 181، 182، 186، 187، 188، 191، 192، 193، 195، 196، 198، 199.
ابن عباد: 15.
ابن العميد: 15.
أبو بكر الصديق: 205.
أبو الحسن الأشعري: 157، 167، 170، 197.
أبو العلا عفيفي: 15.
أپير: 61.
أحمد أمين: 15.
أحمد لطفي السيد باشا: 20.
أرسطوطاليس: 14، 15، 83، 111، 112، 113، 114، 119، 120، 122، 124، 127، 133، 179، 197.
أريستويولس الإسكندري: 134.
أزبرن: 154.
أزڤلد كولپه: 15.
أسرحدون: 126.
الإسكندر ديماس: 27، 28.
إسماعيل حامد: 28.
أشنار (إله): 127.
أفلاطون: 41، 112، 113، 114، 117، 118، 120، 124، 128، 133، 134، 197.
أفلوطين: 136، 137، 144.
أمونيوس ساكاس: 136.
إميل بيكار: 30.
أوزوريس: 125.
إيزيس: 125.
إيشهورن: 56.
أيوب ( النبي): 49.
إيئا ( إله): 127.

ب

ب. باسيه: 71، 91، 92.
الباي مصطفى: 51.
البخاري: 208.

بروئيل: 28.
برينيه: 79.
بشر فارس (د): 21.
بلغريف: 166.
بولس الرسول: 143.
بيجو (المارشال): 27.
بيل (إله): 127.
پاوتس: 152، 165، 166.
پوانكاريه: 30.

ت

تارد: 19.
تبع ذي نواس: 146.
توماس الأكويني: 180.
تيئتيت: 116.

ج

جاييه: 85، 89.
جبريل (الملاك): 153، 158.
جوبتير: 115، 117، 164.
جومار: 10، 69.

ح

الحارث بن كلدة الثقفي: 106.
حسن إبراهيم حسن: 205.
حي بن يقظان: 139.

خ

الخضر: 161.

د

دو مرسيه: 10.
دوجا: 169.
دوراس (الجنرال): 27، 28.
دوركايم: 24.
دوزي: 159، 165.
دي لاندبرج (الكونت): 71، 147.
ديڤرجيه: 69، 78، 95، 146.
ديكارت: 164، 167.

ذ

الذهبي: 69.

ر

رادو: 62.
رفاعة بك الطنطاوي: 10، 11.
رنان (الفيلسوف): 18، 32، 33، 36، 37، 39، 40، 42، 43، 44، 45، 54، 55، 57، 60، 63، 70، 79، 80، 83، 85، 94، 126، 130،162، 179، 180، 181، 192.
روبرتسن سميث: 95، 96، 97، 98.
روس: 41، 156.
ريشار (الكابتن): 28، 59.

ز

زرادشت: 128.
زكي محمد حسن (د): 21.
زيلير: 115، 116، 134، 144.

س

ساسير: 10.
ساطع الحصري (أبو خلدون): 18، 19.

سبرنجر: 165.
سبينوزا: 139.
سقراط: 41، 112، 113، 116، 117.
سلفستر دي ساسي: 10، 60، 92، 105.
سليمان (النبي): 49، 131.
سيديو: 92، 204.
سيروس أوكيرش: 126.
سين (إله): 127.

ش

شارل فوسيه: 60.
الشافعي: 197.
شانيتبي دي لاسوسي: 65، 127.
شتاينير: 165، 168.
شلوزر: 56.
شماش (إله): 127.
الشهرستاني: 156، 167، 168، 171.
شيبزيب: 119.
شيرمير: 67، 68، 69.

ط

طه حسين: 21.

ع

عبد الله بن عمر: 105.
علي بن الحسين بن هندو (أبو الفرج): 15.
عمر بن الخطاب: 105.
عيسى (النبي): 150.

غ

الغزالي: 164، 169، 170، 171، 191.
غولدتسيهر: 95، 156، 159.

ف

ف. راڤيوسن: 117، 128، 130، 145.
ف. رووانيه: 90، 91، 95.
الفارابي: 15، 94، 197.
فخر الدين الرازي: 105.
فرايتاج: 67.
فرعون: 161.
فريتس هوميل: 56، 57، 58، 62، 80.
فكتور شوڤان: 159.
فورفوريوس الصوري: 15.
فون كريمر: 164.
فوييه: 118، 128، 144.
فيلون اليهودي: 134، 136، 143، 163، 196.

ق

قنواتي (الأب): 21.

ك

كات: 104.
كارادي ڤو (البارون): 159، 161.
كريل: 165.
كسرى: 106.
كليمانت (القديس): 144.
كورنفورد: 24.
كوسان دي برسڤال: 90، 146، 147.

ل

لابي (الأستاذ): 33، 45، 47، 51، 52،

55،53، 76، 77، 86، 87، 92، 93، 94،
160، 168.
لوط: 161.
ليڤي بريهل: 24.
لينورمان: 61، 64.
ليون جوتييه: 11، 16، 18.

م

ماسپيرو: 65.
المأمون: 157.
مجيل آسين: 180، 181، 193.
محمد (النبي): 13، 78، 92، 146، 147،
152، 153، 158، 162، 163، 206،
209.
محمد علي باشا: 9، 10.
محمد يوسف موسى: 7، 11.
المراغي (الشيخ): 13.
مريم العذراء: 152، 173.
مصطفى عبد الرزاق: 9، 11، 14، 15، 21.
مهرن: 180، 181، 193.
موسى (الأمير): 106.
موسى (النبي): 41، 129، 150، 161.
موسى بن ميمون: 168، 172.
مونك: 167.
ميرسين (الأب): 164.
ميلير: 165.

ن

نوح (النبي): 161.
نوڤيكوف: 19.
نولدكه: 163.

هـ

هاڤيه: 128، 130.
هاليفي: 62.
هرمزد (إله): 127.
هوبير جريمه: 163.
هوتسما: 165.
هورس: 125.
هوري: 166.
هوشع (النبي): 158.
هيراكليت: 123.

و

وستنفلد: 68.
وليام موير: 204.

ي

يسوع بن سيراخ: 132.
يهوه: 130، 148، 161.
يوحنا (القديس): 143.
يؤئيل: 134.

# فهرس الأماكن والبلدان


## أ

آسيا: 65، 134.
آشور: 64، 126.
أرض المعاد: 126.
الأزهر: 10، 11، 13، 14، 21.
إسرائيل: 112، 125، 126.
الإسكندرية: 134، 136.
أفريقية: 28، 57، 90.
أفريقية الشمالية: 36، 68.
أكاد: 61.
ألمانيا: 72.
إنجلترا: 72.
الأندلس: 17، 95.
أنطاكية: 160.
أورشليم: 126.
أوروبا: 9، 13، 27، 41، 50، 65.

## ب

بابل: 60، 64، 126، 127.
باريس: 10، 27، 28، 30، 33، 37، 41، 60، 61، 69، 72، 85، 91، 105، 122، 126، 135، 143، 176.
البحر الأبيض المتوسط: 56.
البحر الأحمر: 56.
برلين: 59.
بغداد: 105.
بلاد الإغريق: 124.
البلاد العربية: 27، 49، 146.
بلاد الفراعنة: 125.
بلاد الفرس: 92.
بلاد الكلدان: 64.
بلاد المغرب: 78.

## ت

تلمسان: 51.
تونس: 45، 46، 48، 51، 77، 104.

## ج

جامعة مجريط: 180.
الجبال الحبشية: 57.
جبال طورس: 56.
جبال الكوردستان: 58.
الجزائر: 23، 27، 28، 36، 51، 68، 79.
الجزيرة العربية: 43، 49، 57، 58، 59، 104، 111، 146، 163.

ح

الحجاز: 149.

خ

الخليج الفارسي: 56.
خليج عدن: 56.
خليج عمان: 56.

د

دجلة: 56، 64.
دمشق: 105.
الدوحة: 58.

ز

زاجروس: 56.

س

سورية: 65، 152.
سومر: 61، 64.

ش

الشواطئ الجنوبية: 58.
الشواطئ الشرقية: 58.

ص

الصين: 49.

ف

فارس: 15، 152.
الفرات: 64، 65.
فرنسا: 10، 27.
فلسطين: 59.
فينيقيا: 60.

ق

القاهرة: 164.
قرطبة: 179، 182، 194.
القسطنطينية: 51.

ك

الكعبة: 147.

ل

لندن: 95، 154، 156، 173.
ليبزج: 56، 69، 116، 152.

م

المحيط الهندي: 56.
مدرسة الآداب العليا: 23.
مدرسة الإسكندرية: 135، 196.
مدرسة الألسن: 10.
مدرسة طرة: 10.
مدينة النحاس: 106.
مراكش: 51، 104.
مصر: 9، 10، 65، 89، 106، 124، 125، 152.
مضيق السويس: 56.
مكة: 68، 147.

ن

نجد: 159.
نجران: 146.

و

وادي الأورنت: 65.
وادي نانسانا: 65.
وهران: 51.

ي

يثرب: 147.
اليمن: 101، 105.
اليونان: 59، 134.

# فهرس القبائل والشعوب والجماعات


أ

آباء الكنيسة الإغريقية: 111.
الآراميون: 57، 64.
الآريون: 17، 18، 20، 23، 27، 42، 53، 55، 63، 74، 91، 111.
الآشوريون: 57، 58، 64.
الأثيوبيون: 57، 58، 60.
الأزهريون: 10.
الأسر اليهويدية: 50.
الإسرائيليون: 40، 47، 51، 125، 126، 127، 129، 130، 132.
أسرة تبعّ: 146.
الإسكندريون: 111، 121، 135، 138، 139.
الأشاعرة: 167.
أصحاب الرس: 161.
أصحاب القرية: 161.
الإغريق: 20، 24، 111، 112، 116، 124، 134، 136، 138، 186.
الأفلاطونيون المحدثون: 136، 144، 145.
الأمويون: 105.
أهل مدين: 161.
الأوروبيون: 9، 28، 46، 47، 53، 72، 73، 75، 76، 165.
الأيونيون: 112.

ب

البابليون: 57، 58، 64.
البدو: 72.
البروتستانتية: 172.
البطالمة: 134.
البلجيكيون: 35.
بنو بابل: 126.
بنو بويه: 15.
البونيقيون: 59.
البيزنطيون: 105.

ث

ثمود: 161.

ح

الحاميون: 63.
الحضريون: 72.

## خ

الخلفاء المسلمون: 9.

## ر

الرواقيون: 122، 123، 124.

## س

الساميون: 17، 18، 20، 27، 37، 39، 40، 41، 44، 45، 53، 55، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 83، 132.
سلاطين مصر: 89.
السنة: 164.
السوريون: 57، 64.
السومريون: 62.
السويسريون: 35.

## ش

الشرقيون: 20.
الشعب الأكادي: 61.
الشعب السومري: 61.
الشعب العبري: 59.

## ص

الصوفيون: 139، 173.
الصينيون: 48، 63.

## ع

عاد: 161.
العباسيون: 105.
العبرانيون: 61.
العرب: 28، 44، 49، 54، 57، 66، 74، 75، 76، 77، 81، 84، 85، 88، 90، 91، 92، 96، 97، 98، 104، 138، 146، 148، 203.
عرب الجزائر: 28.

## غ

الغربيون: 13، 14، 18، 20، 165.

## ف

الفرس: 105، 124، 126، 130.
الفرنج: 61.
الفرنسيون: 16، 27، 28.
فلاسفة الإسكندرية: 136.
فلاسفة الإغريق: 197.
الفلاسفة المسلمون: 175، 177، 181، 200.
الفلاسفة الهيلينيين: 175.
الفينقيون: 57، 58، 59، 60، 81.

## ق

القدرية: 167.
قريش: 78.

## ك

الكاثوليك: 172.
الكلدانيون: 61، 64.
الكنعانيون: 59.
الكوشيون: 57، 58، 59، 60، 63.

## م

المتصوفة: 174.
المستشرقون: 174.
المسلمون: 16، 17، 18، 23، 28، 45،

101، 105، 106، 111، 156، 157، 158، 159، 162، 173، 174، 175، 197، 200.
المسيحيون: 20، 41، 46، 111، 143، 148، 151، 152، 156، 170، 172.
المصريون: 124، 127.
المعتزلة: 165، 167، 168، 174، 197.

## ن

النصارى: 151، 206.

## هـ

الهندوس: 124.
الهنود الأوروبيون: 63.
الهنود الجرمانيون: 62.

## و

الوهابية: 159، 166 .

## ي

اليهودية: 38، 41، 44، 45، 47، 49، 50، 51، 52، 54، 57، 66، 67، 77، 81، 124، 125، 126، 127، 145، 148، 153، 157، 167، 171، 206.



## هذا الكتاب

مؤلف الكتاب هو الدكتور والأستاذ «ليون جُوتْييه»، أحد المستشرقين الفرنسيين المعروفين، الذين نشروا بعض تراث فلاسفة الإسلام وترجموا شيئاً منه إلى الفرنسية، وأحد الذين نفذوا إلى حدٍّ كبير إلى الروح أو العقلية الإسلامية وتعمقوا في دراستها. ولذلك رأيت أن من الخير تقديم هذا الكتاب إلى الذين يُعنَوْن بدراسة الفلسفة الإسلامية، ليكون الطريق أمامهم مُعبَّداً واضحاً، فيسيروا إلى الغاية من غير زَيْغ أو التواء.

والفكرة التي هيمنت على المؤلف وقام عليها عمله، هي أن الفلسفة الإغريقية، وهي الأساس للفلسفة الإسلامية، تُعتبر أسمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير؛ وأن الإسلام هو خير ما خلّفت العقلية الساميّة للإنسانية من تراث وأنضجُ ثمراتها؛ وأن بين هاتين العقليتين تعارضاً، حادّاً حيناً وغير حاد حيناً آخر، في جميع ما تعارفنا عليه من نظم وعادات وتقاليد: من طرائق في الأكل وألوانه، والزيارات وربط العلاقات الاجتماعية، واللغة، والفن، والتفكير، أي في جميع مظاهر الحياة من أدناها إلى أعلاها؛ وأنه من أجل هذا كان الخلافُ بين الفلسفة الإغريقية، التي قامت عليها فلسفة الفلاسفة المسلمين، وبين الدين الإسلامي؛ وأنه من هذا أيضاً كان أنضجُ ثمار تفكير الفلاسفة المسلمين هو العمل على التوفيق بين هذين الطرفين المتعارضين. هذا العمل الذي تركّز فيه وفي سبيله فلسفة فلاسفة الإسلام، وتساءل كثير من دارسي الفلسفة الإسلامية عن بواعثه وأسبابه، والذي نجده مشتركاً بين كل هؤلاء الفلاسفة من غير استثناء.

الكتاب متوافر على شبكة أمازون العالمية Amazon.co.uk

دار الوراق - ALWarrak Publishing

